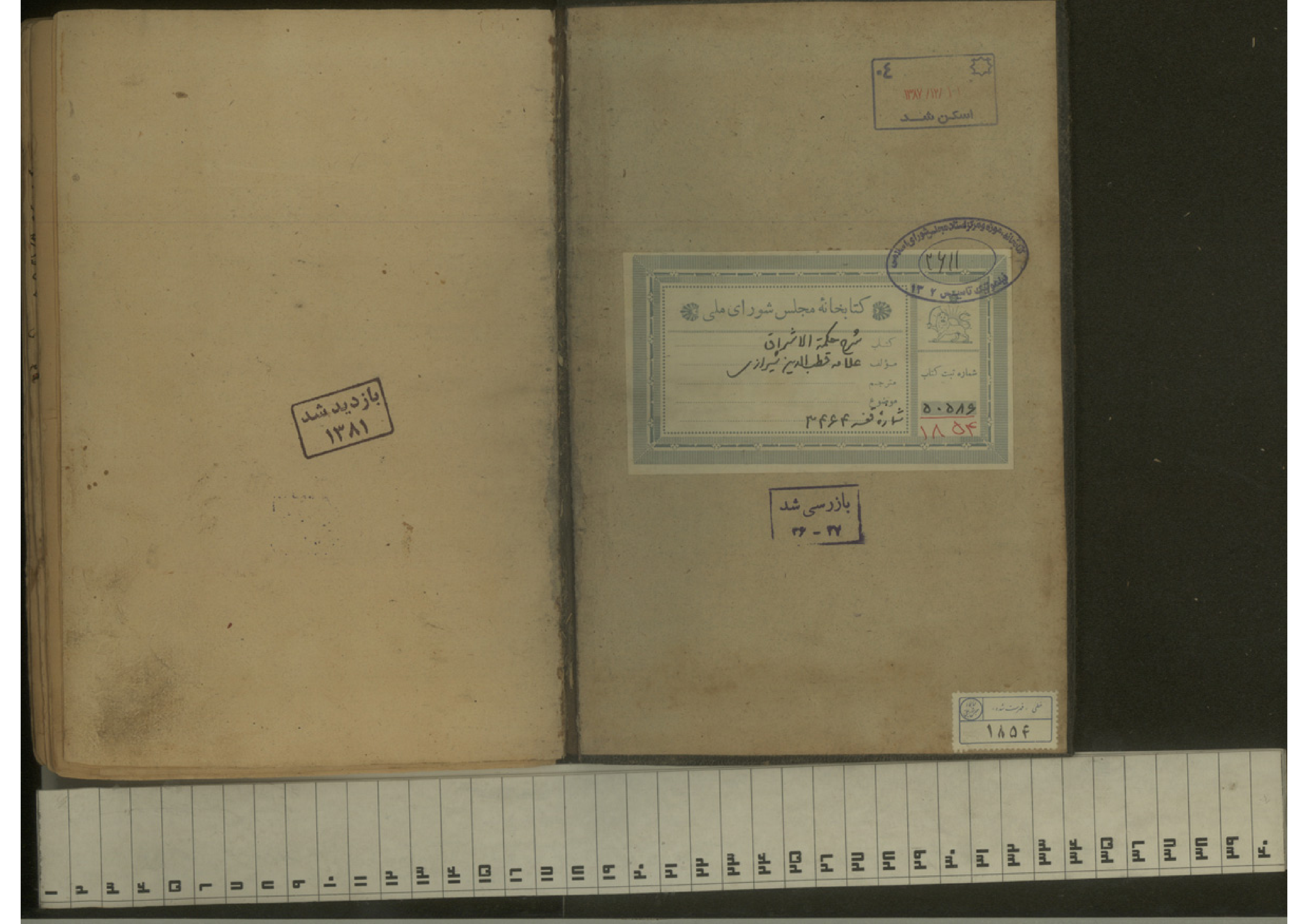




بازدید شد
۱۳۸۱
اسکن شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح حکمة الاشراق
مؤلف علامه قطب‌الدین شیرازی
مترجم
موضوع
شماره قفسه ۳۴۶۴
شماره ثبت کتاب
۵۰۵۸۶
۱۸۵۴
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
۱۸۵۴

من عواری الزمان

كتاب
شرح حكمة الاشراق للفاضل العلامة قطب الحق والدين الشيرازي نوّر الله روحه

العلامات الحمر الموضوعة عند اوائل الكلمات
واواخرها من الميمات والالفات انما اثبتت
لتميز المتن عن الشرح فان الميم علامة من
والالف علامة الى اى المتن من
هنا الى هنا وهكذا فى
جميع المواضع
ه

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

قال مولانا واستادنا افضل الورى قدوة العلماء المتبحرين سلطان المحققين حجة الله على الخلق اجمعين مفخر افاضل الانام مالك ازمة القضاة والحكام قطب الملة والحق والدين ادام الله ظلال جلاله ومتعنا بفضائله وافضاله الاشراق يليق باللهم والاشواق يليق بنا ورب مباديها ونحن عبيدك لا قيوم اتاك بدوام ولك فضل ونصوم انت المبدأ الاول وعليك المعول منك الرهبوت واليك الرغبوت فاعنا اله العالمين وناظم السماوات فوق ما امرت وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا الاتصال واقصى مقاصدنا ما بعدنا لان نتلقى ابدا بعزتك عن غسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى معاينة اضواء والمجد وفقنا لما تحب وترضى في البدا والرجعى فلك الحمد في الاخرة والاولى ولك الكمال الذي لا نهاية له الذي لا نزاحم ولا تناهي وكيف لا وانت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صل على الذوات الكاملة الفاضلة ملوك بقاع الانس ورؤساء حظائر القدس وخصص صاحب شريعتنا طريقتنا محمد واله بافضل صلواتك وازكى تحياتك والى الذوات الصالحات وصاحب الطول

اما بعد فان احوج خلق الله الى الله محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقائق ومبدع الدقائق شهاب الملة والدين سلطان المتالهين قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس سره ورفع رمسه المخزون للعجائب المشحون بالغرائب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نوقف على وجه الارض فيما بلغنا كتاب في الحكمة والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شانه ان يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا او ينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو حكمة الشيخ وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عنده من المسائل المبرهنة عن الشكوك والاذواق الحاصلة له في السير والسلوك قربة وصوله الى الله الكريم وحصوله على ما هو فيه من النعيم

ولهذا ما يوجد في اكثر الكتب والرسائل ويحيل عليه ما اشكل من المسائل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين بعيد الغور فيهما لا يدرك شاوه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق باسرار شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة خلا عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدم من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح الذي به يتحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك من الاسرار اللاهوتية والانوار التي لا يكشف عنها المقال غير الخيال اذ ليس كل العلوم يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل الا بالطيف السر والتجرد من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله منتهى مقامات نحو المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا في الشفاء والنجاة بقوله فلطف من يحسك وقوله فادرس من هذا وامثالهما وبالجملة فان هذا الكتاب هو دستور الغرائب وفهرست العجائب ولا يعرف ذلك الا من تيسر ثم قال شواهق هذه الصناعة تحق وجرى في اشواطها شوط عرق وعرف ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وذلك يدل على انه رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة ويد طويلة في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في فقه الحكمة البحثية والذوقية معا على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وامثالهم ممن شهدت افاضل الامم السالفة بفضلهم وتقدمهم امام الملل المتخالفة بتقدمهم وذلك لتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق البادي بتجردهم عن المواد من جهة وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه الوجود اولئك هم الفلاسفة حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق عليه السلام في قوله تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت في عدة مواضع من القران

الامتنان وموضع الاحسان كقوله عز وجل ولقد آتينا لقمان الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك من الايات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو شأنها وانما
انما استحق ان توقف الله طول العمر على فنيها كقوله عليه افضل الصلوات واكمل التحيات من اخلص لله
اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وكفى لها شرفا تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم
في مواضع من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد فهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها
لا التي اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصل مختلفة الاقاويل بدخول الفروع ممزوجة
بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمرة للخلاف ولهذا ما ينال العالم بها
من العمر مزيدا ولا الشقي بها نصيبا سعيدا بل ما يزيدهم من الحق الا نفورا ويصلون كثيرا او الدركات كثيرا
وهذه جملة لها تفصيل وتنزيل يتبعه تأويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف في الناس معدوم
ولا التي عليها المشاؤون اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقد قولهم
ما تبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة
الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم البحثية بكثرة الرد والقبول في الرواية
والفضول ولذلك عجزوا عن الوصول الى عين معاينة المعاني مشاهدة ومشاهدة المجردات
مكافحة لا بفكر ونظر ودليل قياسي ولا باعتبار نصب تعريف حدي او رسمي بل بانوار اشراقية
متتالية متتابعة تسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد مجردها وما فوقها من المجردات وتنقش
بما انتقش بها كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء ما لم يطلع على
المقدسة التي هي الوجه الكبرى ولا من المتألهين ما لم يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى
ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء ظهر في اية صورة اراد من عالم [illegible] وانما
هذه القدرة واشباهها بالنور الشارق والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه بالنار
لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها
للقديسين فتومي فتحصل الشيء بايمائها وتتصور فيقع على حسب تصورها ولمثل هذا فليعمل العاملون

وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة
ايها المستبصرون وحصلوا بتحلي النفس بالفضائل الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية
قوة عقلية ترتقي بها نفوسكم الى عالم الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت فتخلص من الرق والحدثان
وتستغني عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات تصرف الملاك
في الاملاك واذا اريد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق
مبانيه والامعان بما اشترط على قارئه على ما يقتضيه عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق ان ارتاض
حقق ولان هذا الكتاب ميدان لاهل البحث وللكشف فيه جولان وكان في الاشتهار كالشمس في
في الرابعة من النهار وتداولته النظار وتناقلته جهابذة الافكار واستقلت بالاختيار
ما يستحسن طبع الصغار والكبار ومع هذا لم يجترئ لاحد من الفضلاء وكثير فيهم افاضل العلماء على كشف ما
من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ودرة لم تركب لانه كتاب عجيب في صنعه غريب في
يضاهي الالغاز لغاية الايجاز وان كان يحاكي الاعجاز لحسن ايراده فاتبعت نفسي ان ينفي بكل البدائع
والروائع التي هي لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك بحيث غطاها من الابهام في خفاء
من الافهام فرأيت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه
مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتعرض لحل تركيباته وتنقيح مبانيه بل مجتهدا ايضا
في تقرير قواعده وتحرير معاقده وتعيين مقاصده وتكثير فوائده وبسط موجزه وحل ملغزه
وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثر من باقي مؤلفاته وشروح مصنفاته حافظا
نقل ما استفدنا منهم على اشعار انهم حذرا من تضييع الزمان في تغيير عباراتهم فعاقني عن ذلك
ما اعترض في احوال الزمان من اختلال الامن والامان وما مضى على الدهر الذي لا يزال
يخفض ما يرفع ويعود على تشتيت ما يجمع لما قضى من البلاء والجلاء فاذهلني الحظ الناقص والامل
الناكص والانفاس الطائشة والغيوب الفاحشة حتى حرمت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم
الافتراق على الاجتماع في الايام القطوع مثل الانقطاع والجاني الافلاك بعد الاكثار والاعتداد

فاز عجبي

بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة وبتعشق غبار الاعوار الى ان استترت
بالخمول والانكسار وانزويت في بعض نواحي هذه الديار متوفرا على فرض ورد به
وتوزع في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس الفقيه وتاليف اتعرف فيه اذ شرح المشكلات
وتنوير المعضلات واستخراج العلوم والصناعات وتثبت ما يحتوي من المباحثات الخالج
لا مزيد بجرد العقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل الحسية
وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان مربوط بعدل السلطان
اذ العدل اصل كل خير ومدفع كل شر وضر به تدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال وتقوم
السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة
واندرس الدين ومناره وانطمس الحق واثاره عملت بقول العربي فالوا بعد شر وضرب
بعدن عن الناس لا هذا الزمان بحيى اذا جوجك لم يخرجك عن كرب حسدت من كان
كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا فعدت في البيت ذا ضيعة منتظرا
من رحمة الله بعد الشدة الفرجا الى ان طلع من برج السعادة بدر يتلألأ نوره وملأ
القلوب سرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب العالم
العادل المشرق من جبينه نور الدين المرتفع بيمنه اعلام التقى البحر الخضم تفضلا والغادي با
بره وسحائبه جمال الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين علي محمد الاستجرداني الجامع
بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية لا وضعية
وحقيقية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القديم والحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها
وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر
له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى من البحر والحمد لله الذي فضله على الاكابر
تفضيلا واتاه من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه بالكرومة طاهرة الاشراق والطلوع
وخصه بالوبة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الناس بنشر ثنائه منطلقة

ورقاب العلماء باعباء عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال ومعاهد الاقبال ومعادن
اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء
واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل
من كرمه مبرورا لاسيما ما تواردت علي من سوابق انعامه وما يتواصل الي من لواحق اياديه
ولما برح التبريح وحال الحال وال الامر الى ما ال من انكشاف الغم وزوال الظلم وتراجع الامن
والامان بيمن دولته ما كل ازمة الزمان ورايت كلا تتزع بهمته الى خدمة لسعيد مقدمه
بتحفة يجود بها ذات يده وكانت حالي تقعد بي عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانة الكرمية واشباه
ما فيها من الدرر اليتيمة تذكرت قول ابي الطيب المتنبي لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال
وذكرت رايحة الرياض كلامها يبعث الثناء على الحيا فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة تعطي الجزيل
ولما رايت الحكمة افضل مرغوب فيه عنده واجل متحف به لديه اثرت ان اعمل الشرح المذكور
على النمط المسطور باسمه ليبقى طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية وسدته السنية
اذ لا احق منه بان يتحف بنفائس الحقائق العلمية ولا اجدر منه بان يبذل له اسرار الدقائق الحكمية
سيما اذا كانت تحفة لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل يبقى بقاء الدهور ولا يفنى بكرور
الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بنوع الاديان ليختلف باختلاف الزمان والمكان
هذا وان كنت في اهدائه الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى السماء سناء
لانه بقدره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى ما انقطع عنه اكثر
اقرانه وقد فارق التحصيل والواني الاصيل من تعرض لعرض التنزيل على جبريل ولا
البحر الطامي بجرعة لا تروي غلة وطاول الطود الشامخ بالتمة لا توازي ظلة فغاية من عرف
قدره وسبر غوره ان لا يتعدى طوره فان حاجا وزلة شابه خلة فالمرجو من كمال كرمهم
وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضى ليفوزوا منه بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون
عليه من سهو زلة لا اخراما واذا مروا باللغو مروا كراما وان لا يتمسكوا اذا اطلعوا على

البياض

البياض صحيح

البياض

منهم استفدنا وحقائق هم افاضوا علينا بان هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل
لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغر وابك النتفا فقيم الباغ قد يهدي لمالكه
برسم خدمته من باغه التحفا واعلموا اخوان الحقيقة والتجريد واعوان الطريقة والتفريد
ان من كان بعلم مشعوفا و وكده الى تعاطيه مصروفا يكره سماع ما لا يلائم علمه ولا يعجبه سوا
ما تلقنه ونقله الا ان يكون الرجل محصلا حصيفا ومميزا منصفا ثم مع ذلك للحق طالبا
وعن طريق اللجاج والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة
لا تصوير الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المناظرين في المجال دفع العيان بالخبر
وتفضيل السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام لكن مع علمي بهذا
وبان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فاني صادف النجاة لمن حسن
خيمه وسلم من الحلم اديمه اذا اعثر مني على سهو ان يسترني بذيل تجاوز وعفو فاني بالخطايا
لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في تلك الصناعة
سيما مع فتنة شاغلة عن المباحثة واشتغال مبطلة للمطالعة والقيل والقال ومع هذا
جاء هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من ثمر الشجر واحلى من شكوى محب الى الحبيب
واشهى من الوعد وغض الرقيب ولا ادعي فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق
اللسان فان الفاضل من تعد سقطاته وتحصى غلطاته ويسيء بالاحسان ظنا لا
كمن هو بابنه وشعره مفتون وها انا اشرع في المقصود سائلا من الله الهداية والعصمة
وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة الابد من الفائزين ولعقابه من الامنين
بمحمد واله الطيبين الطاهرين قال المصنف رضي الله عنه بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم

لحظ م

صح البياض

بسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا جلّ ذكرك اللهم اي هو من الجلالة وهي كبر القدر و
فخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما يذكر به من الاسماء والصفات الواردتين في كلام النبوات
وعظم قدسك اي طهارتك وهي تنزهه عن الهيولى الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس منطبعا
فيها ولا متعلقا بها نوع والمحجبات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفوا عن شوب
ولو لم يكن الا الامكان الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك اي من العز القوي
والامتناع اي قوي جارك وامتنع من الذل ونحن اللائذين بك للماديات لبعده عنها وقربه من الله
لان قربه وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تبرءا فهو اشد
قربا منه وتجاورا واعظم عزا وتمانعا وعلت سبحاتك اي ارتفعت جلالتك وعظمتك على سائر الممكنات
لان جلالها وعظمتها رشح من جلاله وعظمته وتعالى جدك اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى
وانه تعالى جد ربنا اي عظمة ربنا صل اي ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن البشر دعاء على مصطفيك اي ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى من اصطفيته
اذا اخترته واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر وشفيع المشفع في
المحشر عليه وعليهم الصلوة والسلام واجعلنا بنورك من الفائزين اي هو من الفوز وهو الظفر
بالخير اي اجعلنا من المشاهدين لنورك ومشاهدة نورك اما المشاهدة ذاته او بعض
المجردات فانها ايضا بل كل ما في العوالم من نور ذاته ولالائك اي ولنعمتك الباطنة و
وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة وما ادرك
بها من الاشياء الملائمة والباشير في الكتاب الالهي واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة من الذاكرين
فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولنعمائك اي ولنعمك
الظاهرة من الشاكرين اي من المستعملين كل شيء فيما خلق لاجله على الوجه الاصلح الاوفق
للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والارواح في تحصيل كمال النفس فان
حقيقة الشكر هي الاستعمال المذكور كالسمع لتلقي الانذارات والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك

ولهذا وصف الله تعالى الشاكرين بالقلة حيث قال وقليل من عبادي الشكور وبعد اعلموا
وفي نسخة اما بعد فاعلموا وفي نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب كالوسط خير اخواني ان
كثرة اقتراحكم اي طلبكم وسؤالكم الملزم الملح في تحرير حكمة الاشراق اي الحكمة المؤسسة على
الاشراق الذي هو الكشف او الحكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول
لان حكمتهم كشفية ذوقية فنسب الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها و
بالاشراقات على الانفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الكشف والذوق
فكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير
اوهنت عزمي اي اضعفته لان وهن العزم ضعفه وفي اكثر النسخ اوهن عزمي لا لفناء الكثرة
التذكير بالاضافة الى الاقتراح في الامتناع اي عن تحريرها وازالت او في بعض النسخ و
ازال لما ذكرنا ميلي الى الاضراب عن الاسعاف اي الى الاعراض عن قضاء حاجتكم ولولا
حق لزم اي وهو اخذ الله سبحانه ميثاقه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستعدين لا يكتموا
عنهم وكلمة سبقت اي وهي ما مضى في الازل وقدر فيما لا يزال فان القدر هو ايزال تفصيل
القضاء الذي هو ازلي وامر ورد من محل اي من العالم العلوي الروحاني يقتضي عصيانه
اي مخالفة ذلك الامر الى الخروج عن السبيل اي الى ان اخرج عن سبيل الحق لما كان لي داعية
الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون اي وذلك لكون علمائنا وراء المحسوسات
والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبائع الانسية ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح
وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص عنها لصعوبتها الا من ايد بروح
نزيه لا شاكما هي ولصعوبة العلم الالهي قال سقراط لا يعلم العلم الالهي الا كامل في صبوة و
لانه لا يجتمع الصفتان الا على الندرة اذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة و
الصبر يكون من ميله الى البرودة وقلما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويقومان به وما ذكرتم
يا معشر صحبي وفقكم الله وبرضي يلتمسون مني اي تطلبون ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه

ما حصل لي بالذوق في خلواتي اي في حال اعراضي عن الامور البدنيه واتصالي بالمجردات النوريه لان حقيقة الخلوة هي ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانيه وقطع الخواطر الوهميه والخياليه والافلو كان في بيت خال والقوه الوهميه والخياليه عما لتان لعد فهو في خلوة لا في خلوة ومنازلاتي اي وفي الاحوال السانحه لي عند اتصالي بعالم الربوبيه او بعض العقول الملكوتيه وهي اقسام فمنها منازله انا وانت ومنازله انا ولا انت ومنازله انت ولا انا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد ويلحظ عندها امورا اشرف من قولهم نزل به امر من الامور ولكل طالب قسط من نور الله عز وجل قل ام كثر لان الطالب يترقى من الحواس ثم يترقى الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبيه فبحسب سمو السالك يشتد نوره ويكثر وبحسب نزوله يضعف ويقل والمعنى انهم لما سالوني ان اكتب لهم ذوقي واناطالب ولكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذي حصل لي وهو تواضع منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العظماء المتبحرين لا قسط الفقراء المبتدئين ولكل مجتهد اي مرتاض متحقق ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان اشتركوا في وقوعهم في المراتب العاليه لكنهم على التفاوت فان كانت مرتبته اعلاها فهو في اكمل الاذواق وان كانت ادناها فهو في انقصها فليس العلم وقفا على قوم اي هو وقف على قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوائل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مرتبة الاوائل ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين اي ويمنع عنهم ان يزيد المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل واهب العلم اي العقل الفعال الذي هو بالافق المبين اي في افق عالم العقل في حده ونهايته ما هو على الغيب بضنين اي على ما غاب عنك بل عن الاول من الامور الخفيه والايرادات الكونيه ببخيل وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد اي السير والسلوك الى الله تعالى لان خيرها ما بسط فيه بساطه ولهذا قال النبي عليه السلام خير القرون قرني لانه كان اجل الحكماء

ثم الذي

ثم الذي يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف الاجتهاد بتزايد القرون والقرن ثمانون سنه وقيل ثلاثون وانما ذكر البساط لانه مما يجلس عليه ويتمكن عند القعود عليه من الامور الاجتهاديه وغيرها وانقطع فيه سير الافكار اي سيرها المودي الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة ليتادى منها الى المجهولات وانحسم باب المكاشفات اي انسد بابها المودي الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات واحوالها العقلية والكاشفه ظهور الشي للقلب باستيلا ذكره من غير بقاء الريب او حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير فكر وطلب او بين النوم واليقظه او ارتفاع الغطاء حتى يتضح جلية الحال في الامور المتعلقه بالاخرة اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وانسد طريق المشاهدات المشاهدة اخص من المكاشفه والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفي بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وفرغ منهما بعد ما شرع فيها ثم تممها في اثنائها كالمقاومات والمطارحات وغيرها ومنها ما دونته في ايام الصبى كالالواح والهياكل واكثر رسائله وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف وطريق اقرب من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محرر وفيه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال مبينة وفيما اشار كاتب في طريقتهم غير محصل ولا مهذب ولهذا قال وانظم واضبط واقل اتعابا في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتبيين مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها ولم يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف بما ادركه من الرياضات والمجاهدات ثم اي بعد حصوله بالذوق

والكشف م طلبت الحجة عليه ا اى البرهان بالفكر م حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشككنى
فيه مشكك لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن ان يشكك فيه بايراد
الحجج م وما ذكرته من علم الانوار ا كمعرفة المبدأ الاول والعقول والنفوس والانوار
العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالذوق والكشف م وجميع ما ينبنى عليه ا اى علم الانوار
كاكثر العلم الطبيعى وبعض الالهى وبالجملة اكثر ما يدرك بالفكر م وغيره ا اى غير ما ينبنى على علم الانوار
كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبنية على غير علم الانوار م يساعدنى عليه كل من سلك سبيل
الله عز وجل ا من الحكماء المتألهين والعرفاء المتجردين لان الاذواق اذا لم يكن فيها اختلاف
وتوافقت فيصدق بعضها بعضا وهو ا اى المذكور من علم الانوار م ذوق امام الحكمة ورئيسها
افلاطن ا لانه موافق للمذكور فى كتبه كالكتاب المسمى بطيماوس وبفاذن وفى رسائله ايضا
ومطابق لحكاياته بعض معارجه م صاحب الايد والنور ا اى النعم الظاهرة والباطنة لان
الايدى جمع اليد وهو النعمة وانما حذف الياء لانه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الاصل
مع الالف واللام فيقولون فى المهتدى المهتد وكقوله تعالى اولى الايد والابصار اى
وهى شدة نور الباطن النفسى الذى هو السبب فى ادراك الحقائق وهى معنى النور وانما كان
امام الحكمة لان الامام هو القدوة وقد وقع الباحثين هو ارسطو وهو حسنه من جميل افلاطن
وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطن مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق
التام والتجرد الذى ليس وراءه تجرد فلهذا كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية
وكذا من كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه ا اى الى زمان افلاطن م من عظماء
الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما ا اى وهكذا هو ذوق
جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن هرمس الحرامسة المعبر عنه بالمولى ادريس
النبى عليه السلام الى زمان افلاطن والعظماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس
وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية

ومازلت فى زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انظمست الاصول المحتاج اليها وانما سمى
هرمس والد الحكماء لانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجائب ثم
تداولت حكمته بين تلامذته واشتهرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء العظماء ولان الاسطوانات
يعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء الاجلة عليهم اعتمد الحكمة ولهم ثبتت قواعدها
سماهم اساطين استعارة م وكلمات الاولين مرموزة ا فان هرمس وانباذقلس و فيثاغورس
وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون فى كلامهم اما تشحيذا للخاطر باستنفاذ الفكر او تشبها
بالبارى تعالى واصحاب النواميس مما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى
فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم
عن الرذائل وبعضها سببا لتصور امور وهيئة تكون موجبة لسعادة وهيئة ايضا ولو
صرح الحق لما امكنهم فهمه فيجحدونه وربما يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها
من ليس اهلا فتصير الحكمة عرضة للكتاب الشرور والفجور ويفضى ذلك الى فساد العالم
او لئلا يتوانى الطالب الذكى عن بذل الجهد فى اقتنائها لظهورها بل يفعل كلفة عليها لغموضها
واما البليد والكسلان ومن ليس لهذا اهلا فيستصعبها لدقتها فلا ينحو نحوها ولهذا لما عدل
افلاطن ارسطاطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب بانى وان كنت اظهرتها وكشفتها
لكن قد اودعت فيها مهاوى وامورا غوامض لا يطلع عليها الا القليل من الحكماء
وهو اشارة الى ما رمز فيها م وما رد عليهم ا اى على الاولين م وان كان متوجها على
اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز ا لتوقفه على فهم المراد لكن المراد
وهو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر
اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا ينقض على الرمز وقد ذكر هذا
اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز سنبليقيوس فى مناقضة ارسطو طاليس لافلاطن
وعلى هذا ينبنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف و

وفى بعض النسخ فرشاوشيد وبزرجمهر ومن قبلهم اى وعلى الذم يبنى قاعدة اهل الشرق
وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان
فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان
احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين
غمار العلوم الحقيقية ولهذا قال النبى عليه السلام فى مدحهم لو كان الدين بالثريا لنالته
رجال من فارس وقد احيى المصنف حكمتهم ومذهبهم فى هذا الكتاب وهو بعيد خوف
فضلاء يونان وهاتان الامتان موافقتان فى الاصل وهم كما ذكره مثل جاماسب تلميذ
زردشت وفرشاوشر وبزرجمهر المتأخر ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون
وكيخسرو من الملوك الافاضل وقد تلف حكمهم بحوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم
واحراق الاسكندر اكثر كتبهم وحكمتهم والمصنف لما ظفر بما طاف منها وراها موافقة للامور الكشفية
الشهودية استحسنها وكملها وهى اى قاعدة الشرق فى النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس
القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدأن اولان لانهم مشركون لا موحدون
وكذا كل مبتدع ومدائن مثنوين فى الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى
اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والحاد مانى اى وليست ايضا قاعدة
الحاد مانى البابلى الذى كان نصرانى الاب مجوسى الطين والدين يعنى الثنوية القائلون
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد
الخروج تعدينه لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى التثنية الباطلة وما يفضى الى الشرك
اى وليست ايضا قاعدة ما يفضى الى الشرك بالله كقواعد بعض المشركين من المليين وغيرهم
ويجوز ان يجعل الحاد مانى خبر ليس فينصب وهكذا وجدته مقيدا فى نسخة مكتوبة من
نسخة مقروة على المصنف رحمه الله مضبوطة وعلى هذا يكون ما يفضى الى الشرك بالله
منصوب المحل وما نشير الى هذه النسخة ان احتجنا اليها بقولنا وفى تلك النسخة كذا لكون على

ولا نحتاج الى التطويل فى التعريف ولا تظن ان الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لا غير
بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية
كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى صلاحه وهو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع
او المؤسسين للقواعد فوجب ان لا تخلو الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله
ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج اليهم لدوام نظام العالم وبتحصيل فيض البارى والا لخلا
زمان ما عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية تأباه اذ
من المعلوم ان الحاجة الى شخص به يكمل نظام عموم الناس اشد من الحاجة الى انبات
الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين والى تقعير الاخمصين واشباهها من المنافع التى لا ضرورة
اليها فى البقاء بل هى نافعة فيه نفعا واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان تكون العناية
الالهية تقتضى هذه المنافع ولا تقتضى ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم يحكم به
على سبيل الحدس وهو خليفة الله فى ارضه اى لانه يخلفه فى العلم والرياسة واصلاح العالم
اذ لا بد للبارى تعالى فى كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقى يصل اليه الفيض والى الباقى
بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والعالمون
بحجج الله وبيناته ومصلحوا بريته خلفاء الله فى ارضه على خلقه وهكذا يكون ما دامت
السموات والارض اى وهكذا يكون لله فى الارض خليفة ما دامت السموات والارض
لما يستظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السماء والارض ويلزم من دوام الانواع
مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف بين متقدمى الحكماء
ومتأخريهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض لما علمت ان
الاوائل كانت عادتهم ان يرمزوا فى كلامهم وتوضحوا فى حكمتهم لان اكثر المطالب الحكمية
لا يجوز ان يبلغ الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية وحجب رمزية لما فيه من العوائد
المذكورة والكل اى من متقدمى الحكماء ومتأخريهم قائلون بالعوالم الثلاثة اى عالم العقل

وعالم النفس وعالم الجرم واطلاق الاسم الاول تعالى عالم الربوبية فان اراد المصنف
رحمه الله ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى الاثبات م متفقون
على التوحيد ا اى كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد وعلى انه تعالى واحد من
جميع الوجوه م لا نزاع بينهم فى اصول المسائل ا اى المسائل المهمة التى هى الامهات كتقدم
العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى يعلم الاشياء وان صفاته
عين ذاته وانه يفعل بالاختيار امثال ذلك من اصول مسائل الحكمة وامهاتها واما الفروع
فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ماخذها م والمعلم الاول ا يعنى ارسطوطاليس م كان
كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة على وضع بعض
الى الازراء باستاديه ا كانه اشار الى الشيخ ابى على سينا حيث قال فى اول منطق الشفاء
فى تعظيم ارسطاطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما ورثنا
عمن قبلنا فى الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه
وضروبه وتمييز المنتج من العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر قد كددنا فيه انفسنا
واسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتى بعدنا فيه زيادة او
اصلاح فليصلحه وليسد خلله انظروا معاشر المتعلمين هل اتى بعده زاد عليه او اظهر فيه
قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل
والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال فى تحقير افلاطون واما افلاطون الالهى وان كانت
بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة
م ومن جملتهم ا اى ومن جملة استاديه م جماعة من اهل السفارة ا اى اهل الكتب
السماوية واصلاح الناس من سفرت بين القوم اسفر سفارة اصلحت ومنه السفير
الرسول المصلح م والشارعين ا اى النواميس م مثل اغاثاذيمون ا اى شيث بن
ادم عليهما السلام م وهرمس ا اى ادريس النبى عليه السلام م واسقليبوس الخادم

اوخلله

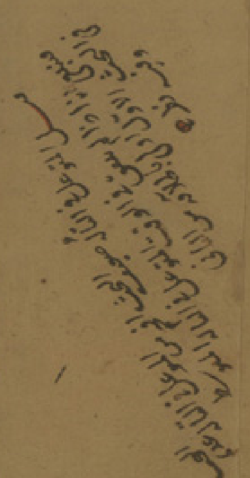
وتلمذه

وتلمذه الذى هو ابو الحكماء والاطباء وغيرهم م وغيرهم ا اى ومن جملة استاديه جماعة من غير
اهل السفارة او ومثل غيرهم ليكون عطفا على اسقليبوس لا على اهل السفارة ويكون
الغير من اهلها على خلاف التقدير الاول وانما سمى الثلاثة وهم من عظماء الانبياء الجامعين
من الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة
استاديه اما لانه اخذ العلم من افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو
عن انباذقلس وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى الامامين اغاثاذيمون وهرمس واستاد
الاستاد استاد واما لانه تلمذ كتبهم وكلامهم فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف
ابو على لعلم ان الاصول التى بسطها وهذبها ارسطاطاليس ماخوذة عن افلاطون وانه
ما كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما عاقه عن ذكرها شغل القلب بالامور الكشفية الجليلة
الذوقية الحملة التى هى الحكمة بالحقيقة كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم
م والمراتب ا اى مراتب الحكمة والحكماء م كثيرة م وهم اى الحكماء على طبقات م وهى هذه اى عشرة على
ما ذكره وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا فى التاله والبحث اى فى الحكمة الذوقية
والبحثية او فى احدهما فقط او لا يكون متوغلا فى شىء منهما والاول قسم واحد والثانى
ستة اقسام لان المتوغل فى احدهما اما ان يكون متوسطا فى الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا
عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هى الحاصلة من ضرب الثلاثة اى التوسط والضعف و
والخلو فى مثلها لكن يسقط منها قسم واحد هو الخالى عنهما للمنافاة لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما
ويرجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلاثة لان كلا منهما اما ان يكون طالبا للتوغل
فيهما او فى احدهما فقط فالاقسام عشرة لا غير وهذا الحصر مما تفرد به المصنف ادام الله فضله
وكثرة الملوك لافاضل منها احدها م حكيم الهى متوغل فى التاله عديم البحث ا وهذا كاكثر
الاولياء من مشايخ التصوف كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور
ونظائرهم من ارباب الذوق دون البحث الحكمى المشهور م وثانيها م حكيم بحاث عديم التاله ا

ومن يتوسل بهذه الامور الغريبة النفيسة

وهو عكس الاول اذ المراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين
من اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي متوغل
في التاله والبحث اي هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين موصوفا
بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التاله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد
بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتمييز
العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين
غير صاحب هذا الكتاب ورابعتها وخامستها حكيم الهي متوغل في التاله متوسط في البحث
او ضعيفه وسادستها وسابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التاله او ضعيفه
فالسادسة عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة وثامنتها طالب للتاله والبحث وتاسعتها
طالب للتاله فحسب وعاشرتها طالب للبحث فحسب فان اتفق في الوقت متوغل في التاله
والبحث فله الرياسة اي رياسة العالم العنصري لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله
لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق اي لم يوجد وعدم فالمتوغل في التاله المتوسط في البحث
لان شرف التاله افخم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف
الحاصل من التاله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التاله عديم البحث وهو خليفة الله اذ لا يخلو
الارض عن متاله لان الارض قد تخلو عن الاولين لندرتهما ولا تخلو الارض عن متوغل
في التاله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التاله
فان المتوغل في التاله لا تخلو العالم عنه وهو احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي
لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي ياخذ منه ما يحتاج اليه في
الخلافة فالمتاله يقوم الاخذ عن الباري والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحي والباحث
لا ياخذ شيا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث ولست
اعني بهذه الرياسة التغلب اي ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون وقد لا يكون

بل المراد



بل المراد ان استحقاق الامامة والقدوة له لاتصافه بالكمالات بل قد يكون الامام المتاله
مستوليا ظاهرا اكثر الاشياء ذوي الشوكة والملك وبعض الملوك الحكماء كافريدون
وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضي الله عنهم وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة
القطب فله الرياسة وان كان في الخمول كسائر متالهي الحكماء والصوفية من المشهورين والخاملين
والمتاله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا انهم كانوا لا يكون
الا واحدا كما جاء في الاخبار النبوية واذا كانت السياسة بيده اي بيد المتاله كان الزمان
نورانيا لكثرة من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمله الكافة
على المحجة البيضاء لقيامه بنفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام ومتالهي الحكماء واذا خلا
الزمان عن تدبير الهي اي عن مدبر الهي يشتغل على الناس انفاسه وحركاته كانت الظلمات غالبة
كزمان الفترات بعد عهد النبوات واستيلاء ذوي الغباوة والجهالات كزماننا هذا
لضعف الشرايع وتواتر الوقايع وانطماس مسالك المناهج الحكمية واندراس الرتب
والمدارج العقلية واجود الطلبة طالب التاله والبحث اي اوجه الى جمعه بين الكمالين
ثم طالب التاله ثم طالب البحث لان طالب التاله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف
طالب البحث اذ لا خلافة له ولان طلب حصول اليقين بالتاله اقرب من طلبه بالبحث لعدم
سلامة البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التاله والبحث لاشتماله
على الحكمتين اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم
وقواعدها كالمنطق والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتاله او لم يطلب التاله فيه نصيب
لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على اصول فكرية فلا جرم لا يكون
له فيه نصيب لاختلاف الماخذ ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتاله او الطالب للتاله
اي مع المجتهد في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى التاله او طالبا له واقل درجات قارئ
هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي وهو نور وارد فائض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة

عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية الروحانية وتعلم المجردات
احوالها وهو اكبر الحكمة ولا سيما هذا الكتاب على هذا البوارق فمن لم يحصل له هذا لا يمكنه
الاطلاع على اسراري ولا فهم ما نقال من نوافل ذوات المجردات العقلية وصفاتها لكون
هذه البوارق ممن لم يحصل من الاصل في معرفة النفس والمجردات بل لا يتصور من يكن الفاظ
المشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاته الاصلية فيحصل ضلالا
بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لا ينتقل ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الا ما باشره من النور
بالذوق ووصل اليه بالنفس فهديه حراطا مستقيما لا ان يضل ضلالا مبينا ﻡ وصار ورود
ملكة له اى بحيث يلحظ النفس من شاءت ويمكن من استشافه لكن ان يبني عليه ما يحتاج اليه
من الاحكام هذه اقل درجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامسة وهي اخر المراتب
كما ستسمع في قسم الانوار ان شاء الله تعالى ﻡ وغيره ا اى وغير من صار ورود البارق ملكة له
ﻡ لا ينتفع به اصلا ا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة ﻡ فمن اراد
البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة ا الابتنائها على قواعد بعضها
ضرورية وبعضها نظرية يثبت بامور فطرية ﻡ وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية ا
لاختلاف الاصول وتباين المآخذ لان اصل القواعد الاشراقية وماخذها من الكشف والعيان
واصل قواعد المشائين البحث والبرهان ﻡ بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية ا
اى لوامع نورية عقلية يكون مبنى الاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية ﻡ فان من القواعد ا
اى الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ﻡ ما يبنى على هذه الانوار ا اى بعضها على ما يدل عليه لفظ
من التبعيض في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد يبنى عليه بل بعضها والبعض
الاخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف عليها في الكتاب ﻡ حتى ان وقع لهم في الاصول ا
اى الاصول التي يبنى عليها القواعد الاشراقية ومن السوانح النورية ﻡ شك يزول عنهم بالسلم المخلعة ا
اى بالنفس المخلعة عن البدن المشاهدة للمبادي العقلية والسوانح النورية ﻡ وكما انا شاهدنا

المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية ﻡ وتيقنا بعض احوالها ا كرجوع الكواكب ووقوفها
واستقامتها وبطوء حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها
واماكنها وحركاتها وسكوناتها وسائر التغيرات الطبيعية ﻡ ثم بنينا عليها ا اى على تلك الاحوال
المتيقنة من المحسوسات المشاهدة ﻡ علوما صحيحة كالهيئة وغيرها ا اى من المسائل الطبيعية المبنية
على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب ﻡ فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء ا
كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعاتها وبعض صفاتها النورية ﻡ ثم نبني عليها ا اى على تلك الاشياء
المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية ﻡ ومن ليس هذا ا اى مشاهدة
الانوار وبناء المسائل الالهية عليها ﻡ سبيله ا بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث والنظر
لا على الذوق والكشف ﻡ فليس من الحكمة في شيء ا اذ لا اعتماد على علم وحكمة ﻡ ويتلاعب به الشكوك
كما تلعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمي المشائين ومتأخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا
وتحيروا من كثرة الاسولة الواردة عليهم وتحطوا في القال والقيل وتشكك اللاحق على السابق
ولم يتفقوا على شيء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم ولا بكلامهم
اذ لا يخلوا عن الريب والشك ولا يسلم عن الطعن والقدح ﻡ والالة الواقية للفكر او في اكثر الحجج
والالة المشهورة الواقية للفكر يعني المنطق لانه يصون الفكر عن الخطأ في اكثر الامر من المعلوم الى المجهول
ﻡ جعلناها هنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد تصون الذهن عن التبدد والخاطر عن الملال
كثيرة الفوائد ا لكونها لباب ما يحتاج اليه في هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنقيحات نفيسة
منها انه رد الاشكال الى الضرب المنتج من كل شكل الى ضرب واحد وهو المركب من موجبتين
كليتين ضروريتين ورد كل حدة القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بان جعل
القضية الجزئية كلية بالافتراض والسالبة موجبة بالعدول واما ان السالبة انما تكون جعلها
موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة فكلام لا طائل تحته على ما ستسمعه عند الكلام عليه
وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول ﻡ وهي ا اى هذه الضوابط القليلة

كافية للذكي اذ لجودة حدسه وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد
فانه لا يفهم القليل ولا يقنعه الكثير ولطالب الاشراق اي كافية له ايضا لانه اذا تفطن
لما هو سبيله من شروق الانوار ولمعان البوارق فيصير لذلك حاويا لاكثر المطالب ومهمات
المسائل لان النور السانح هو الكسير الموقظ الحركة ومالم يهتد الجزم لتوقفه على الفكر الصرف
فيكفيه من المنطق هذه الضوابط القوية لاشتمالها على ما لا بد منه في هذا الفن وان كان
على سبيل الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو آلة له فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات
والمطارحات والشفا والنجاة ونحوها ومقصود ما في هذا الكتاب منحصر في قسمين القسم الاول
في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد جعله ثلاثة اقسام
الاول في المعارف والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث في كيفية حل المغالطات
وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار واليه اشار بقوله وفيه ثلاث مقالات
والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادي الوجود وترتيبها الى غير ذلك
كما سنبين في موضعه ان شاء الله العزيز واعلم ان الواجب على من شرع في شرح كتاب
ككتاب المنطق على ما شرع فيه او لما يقاس عليه غيره ان يتعرض في صدره لاشياء سماها القدماء
الرؤوس الثمانية احدها الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها
المنفعة وهي ما يتشوقها الكل طبعا ليحتمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب
ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن
قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا عن الزيادة
على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن رداءة الوضع
وهو تقديم ما يجب تأخيره وتأخير ما يجب تقديمه وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به
وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم على اي علم يجب تقديمه في البحث وعن اي يجب تأخيره
وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعليم وهي التقسيم

والتحليل

والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك
فاعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال
والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية
لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والغرض من الكمال لان كمال الانسان
في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو الشجاعة والعفة والحكمة
التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو المطعم الشهي والمنكح الشهي والمسمع البهي والملبس السني
ونفاذ الامر ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل
الذات وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير واتفق المنطقيون على مدحه فهو
من سائر العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير متسقة وهي ما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم
المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان
الاستعداد والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام وكمداواة عجوز
وقد يسدد للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكن استدراكه بعرضه على القوانين
المنطقية كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه استدراكه بعقده مرتين او اكثر فالمنطق هو الآلة
العاصمة للذهن عن الخطأ والزلل الموصلة الى الوقوف على اعتقاد الحق باعطاء اسبابه
ونهج سبيله وهو علم يتعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ويعرض بادة عن قرائح
من شرس من ماهيا ونظرتها بسر في جواهره منه مبتدعه طوبى لمن يهتدي لها المهاية لم تكن
حملت افاق لم تزنه الذوابة فقد هدت الى الطاوية وخفي على المتأملة ولا توقف في التحيط
وهو في جواد عين الحيوان الواكدة من اعترفها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا
قانع بالعلم وما لي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة والنحو
والشعر والترسل والطب والحساب فهو كفارس يقول انا قانع بالانافه وما لي حاجة الى السلطنة
والسرير والتاج وسمي المنطق هي المنطق وهو مشتق من النطق الداخلي وهو القوة

المغالطة

التي يرتسم فيها المعاني والمنطق بهذا الاسم ومؤلف المنطق اي مصنف هذا الفن ومدونه ارسطو وقد صح بشهادة المعتبرين له ويقال له سراج ذي القرنين وقد بذل للمصنف خمسمائة الف دينار وادر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على ربط المصنفين واحترز عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها الا في الادنى ولا في الاخرة وامثالها مما زادها المتاخرون وعن النقصان عما يجب كالضاعات الخمس على ما نقص منها المتاخرون لحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه من اي علم هو فهو من العلم المطلق وآلة يتوصل بها الى سائر العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الة اخرى لان بعضه تنبيه ويذكر بعضه افادة مستفيدا اي منتظمة لا يعرض فيها الغلط فلا يحتاج الى منطق آخر مثلا كالحساب والهندسة ويسد الروية لنفسه النحو الى الكلام والعروض الى الشعر لانه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق في طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيدا بامداد سماوي ويكون نفسه الى الملأ مؤيدين كنسبة البدوي الى المتوحشين والمنطق يصلح لاساس الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا ملوكا لا ليعلموا من الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف من الناس على ما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة واما انه في اية مرتبة من العلوم الحكمية فيقف على الاشارة اليها وان كان على سبيل الاجمال فعقول الحكماء استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكتسب بعلمها لتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ويستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها تتعلق بالامور التي الينا ان نعلمها وليس لنا ان نعملها تسمى حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي لنا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلاثة اما النظرية فلانها لا يتعلق بما لنا اما ان يحتاج

في وجوده

في وجوده وحدوده اي في الخارج والذهن والعلم به طبيعي وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم به الالهي وهو العلم الاعلى ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ويتصرف على تحصيلها بالكمال القوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلانه يتعلق بما لنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالواحد فهو علم الاخلاق بالشخص والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبدأ هذه الثلاثة من جهة الشريعة الالهية وبها يستبين كمالات حدودها وتتصرف بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات فغاية الحكمة الخلقية ان نعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكوا بها النفس وان نعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفوس وفائدة المنزلية ان نعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية ان نعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي فلا بد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة هكذا العلم اما ان يطلب ليكون آلة لما عداه اولا والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد قسمت الى ما يتعلق بالملك وتسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وتسمى علم النواميس ولهذا جعل بعض اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلاثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب اقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني اولا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها اصلا كالاله الحق والعقول والنفوس فهو

او ان تجرد عن المادة الجسمية في الذهن

والالهي العلم الكلي والفلسفه الاولى كالعلم بالوجود والوحده والكثره والعله والمعلول
وامثالها مما يعرض للموجودات ذاتية ولا اجسام اخرى وكون العرض لا بالذات اذ لو افتقرت
بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولا وصفت الموجودات بها ولا امتناعه من التقسيم
واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرا بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية
من الهندسه والحساب اما الاول فلما قال بقراط في كتاب الفصول البدن الذي ليس بالنقي كلما
انما تربده شرا ومال الاذى ان من لم تتهذب اخلاقهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق
سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعه ويقلدوا اولى
الطاعه فجعلوا الاعمال الظاهره والاقوال الطاهره من الدلائل التي وردت بها الشرائع
ذبرا اذانهم والحق تجب اقدامهم متخلين لطريقتهم محه ومتطلبين لضلالهم حجة وهي ان الحكمة
ترك الصور وانكار الظواهر اذ فيها يتحقق معاني الاشياء دون صورها وثمارها
الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم ببال ان الصور منبطه لمعانيها وظواهر الاشياء مبنية على
وان الحكيم ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله عرشانه ولا برهانه ينتصف منهم
يوم تبلى السرائر وتبدى الضمائر فانهم ابعد الطوائف عن الحق عقيده واظهر المعاندين لهم سريره
واما الثاني فليستانس طباعهم الى البرهان والعلم وفصول ابواب المنطق تسعه ايساغوجي
وهو بحث الالفاظ الخمسه وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريرمنياس
والبرهان والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابه والسفسطه وهي المغالطه والشعر
الانحا التعليميه كلها موجوده في المنطق فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس
والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرضي
الى الخاصه والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والحد هو فعل الحد
وهو ما يدل على الشيء دلاله مفصله بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجمله والبرهان
طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل به كما هو في اقسام المنطق واما في العلوم النظرية

والعلية لكن لما كان غرض الشيخ في هذا الكتاب مقصودا على تحقيق الحق من غير التفات الى
السيره المخالفه للحق وكان التوقفات الجدليه والرديه على ما ذهب اليه المشاؤون باطله عنده
لم يورد الالفاظ الخمسه على الترتيب ولا المقولات اذ الفائده منها في المنطق ليست الا الاقتدار
على ايراد الامثله من المواد المخصوصه وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يتحصل المعنى
في الذهن سواء كان مطابقا للممثل اولا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى
فان تجريد الصور عن المواد اصون للذهن عن الخطا اذ ربما التفت الذهن الى ما تقتضيه بعض المواد
المخصوصه لا للصوره المعتبره ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف ليجعلوا في ذلك بين
المثال ليسهل فهم المعنى وبين تعريه الصور عن المواد التي ربما كانت موجبه للزيغ عن الجاده
ولا الجدل ولا الخطابه والشعر لان هذه الفنون الثلاثه لا تعول على افادة اليقين مع ان غرض
الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعه الباقيه وهي القضايا والقياس والبرهان
والمغالطه ما هو اهم مطالبه واقربه الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم
المهمات ولم يذكر من الرياضي شيئا لا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته لما فيه من المطارحات
من ابتنا مباحثه على الامور الموهومه واما العلم العملي فا[illegible] شرف فيه بيان رياضات العارفين
وكيفيه سلوكهم ومراتبهم فهذا ما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى عليك مفصلا ان شاء الله تعالى
ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانيه من حيث انها توصل الى مجهول او [illegible] عوارض
تعرض للمعقولات الاولى التي هي صور الماهيات في العقل من الكليه والجزئيه والذاتيه والعرضيه
والطرفين والوسط الى غير ذلك كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ
اما بالنسبه الى نفسه فلان العقل في هذا مشوب بالتخيل واما بالنسبه الى الغير فلان الخطاب مع الغير
لابد وان يكون بلغه من اللغات المختلفه باختلاف الطباع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغه وتعليم
اذ لا فخر في تجريد اللغه على نحو بها الجهل ولان التصور مقدم على التصديق شرع في مباحث التعريف
وقال المقاله الاولى في المعارف اي معلومات الانسان والتعريف اي تعريف الاشياء بالحدود والرسوم

ونحوها م وهي ضوابط سبقت ا ولان المنطقي لابد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا في تعل
افتتح الكلام في مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال م الضابط الاول ا
وهو في دلالة اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما ذاتية
كدلالة اح على اذى الصدر والغنا على وجود المغني وكونه ليس اخرس او فصيحا وما شابه
الطبيعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا تتعلق بارادة اللافظ فان الغنا
يدل في جميع الاعصار والامم على ذلك من غير ارادة المغني واما غير ذاتية وهي الوضعية
باختلافهما وتتعلق بارادته اذ ليس له دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه
لذاته لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة الوضعية
الالفاظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه دال عليه
غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او بارادة فرق
يصلح لان يدل بعلية والاول لان يدل على نظرنا والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث
عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ ولكون المقصود من الضابط
قيد الدلالة بالوضع وقال م وان اللفظ دلالة على المعنى الذي وضع بازائه ا كدلالة الانسان
م هي دلالة القصد ا لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى م وعلى جزء المعنى ا اي المعنى الذي
وضع اللفظ بازائه كدلالة كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق م دلالة المحيطة ا الاحاطة
بالجزء م وعلى لازم المعنى ا اي الذي وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار
لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم ليعرف ان الدلالات
الثلاث وضعية وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة
المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل النعل هي تساويهما والثانية دلالة التضمن
لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى
في الثلاثة لانها اما ان تكون بتوسط وضعه له او لا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه
وهو ان لا يكون بتوسط وضع اللفظ للمعنى

والثاني لابد وان يكون بتوسط وضعه لملزومه الذهني والا استحال انتقال الذهن من المدلول
وانما قلنا بتوسط الوضع لكذا وكذا ليلا يرد على النقض دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه
بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثني والعنصري معا ولكل منفردا فان دلالته بالمطابقة
مثلا ليس بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة
وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للقرص والشعاع
وانما قدم الخبر على المبتدا اعني خروج الدلالات عليها لتفيد الحصر كما في صديقي زيد الدال على الحصر دون
زيد صديقي وتصير تقدير الكلام ان دلالة القصد انما تكون بان يدل اللفظ على المعنى الذي
وضع بازائه كما قال الشيخ في الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون
ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه الى آخره وفائدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات
الثلاث ان لا تتداخل التعريفات الثلاثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه
لانه اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن للدلالة تضمنية بل كانت مطابقية لانه وان كان جزءا
من المعنى الذي يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقي عليه وظن ان تعريف
الشيخ للدلالات لا يعطي الاحتراز منه لذهوله عن هذه الفائدة وكذا طرح تعريفات المصنف
للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بالقرينة المعنوية القائمة
تعريف كثير مما اشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلهذا يغتفر
امثال هذه الاحترازات م ولا بد دلالة القصد عن متابعة دلالة التطفل ا اي لا بد دلالة المطابقة
عن دلالة الالتزام بل يستلزمها م اذ ليس في الوجود ما لا لازم له ا بناء على ان كل موجود له
لازم واقله انه ليس غيره او انه شيء وهو ليس بشيء لانا قد نتصور الموجود مع الذهول
او ليس غيره فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل
ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزم لها ذهنا للذهول عنه
عند تصورها واما هما يستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع

مع انهما ماهان لها لان التضمن هو فهم الجزء المسمى والالتزام فهم لازمه ولكنهما اى ولكون الدلالتين

اى المطابقة قدمها عن دلالة الحيطة اى التضمن اذ من الاشياء ما لا جزء له والمراد ان المطابقة

لا تستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقلية وهو صحيح والعام

كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص اى كالانسان مثلا بخصوصه او هو ان يعم الانسان من اطلاق الحيوان

على ما زعم بعض العلماء والا لدل على باحدى الدلالات وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا

للانسان ولا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهنى

ولهذا من قال رايت حيوانا ما له ان يقول ما رايت انسانا اى بخصوصه ويمكنه ان يقول

ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول ما رايت جسما او متحركا

بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليه تضمنا فى ذلك يا بدل مطابقة كالحيوان على الانسان

عند الزاعم الضابط الثانى اى ان العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق

فى فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك

فى المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل

له وللعلم الاشراقى الذى يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة

وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم فى التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشئ

فى العقل والتصديق يستدعى تصورا هكذا وعلم البارى تعالى والمجردات بجميع الاشياء

وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول صورة كما بين فى موضعه فلا يكون تصورا

ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا اى بما هو غير ذاتنا لانها تغيب عنا

فلابد وان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله هو ان المعنى الغائب عنك

اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع اى بفاتحة كتاب المنطق هو بحصول

مثال حقيقته فيك احترز به عن ادراكه على ما يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو

بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به وادراك البعض الآخر بحصول اضافة اشراقية

الحضورى اذ الحاصل بعد العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية

لا غير كما سنفصله ان شاء الله تعالى ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع

والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فادراكه مشاهدة لا بمثال وهو علم

حضورى لا صورى وان كان بالشئ الغائب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع

يعنى الذى هو اول الشروع فى الحكمة البحثية من المنطق وما يبنى عليه سائر العلوم الاشراقية الحضورية

وتصوره كما ينبغى واحفظ به فانه دقيق نفيس اما ان ادراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول

مثال حقيقته فيك فلقوله فان الشئ الغائب ذاته اى فان الشئ المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك

فاستوى حالتاك ما قبل العلم وما بعده او لكان لك ان تقول لانه اذا لم يحصل منه اثر فيك استوى

الحالتان لجواز ان يحصل لنا بحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب

عن الاول بان الكلام فى العلم المتجدد الذى لا يكون اشراقيا لقطع النظر عن العلم الاشراقى فى هذا الموضع

كما قلنا وعن الثانى بانه اذا زال امر فالزائل عند العلم هذا غير الزائل عند العلم بذاك والادراك العلم

باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما فى قوتنا ادراكه من الامور

الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة ويكون كل تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة موجودة معا

وستعرف بطلانه ان شاء الله تعالى فى الوجود ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الاوليات

من انفسنا ولا حاجة فيه الى الاستدلال على انه ليس ازالة ونبه على انه تحصيل ولانه لا بد ان يكون

الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر كما سبق فيلزم ان يكون

لكل معلوم امر فى العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة

الشئ فى العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك ولم يطابق اى لما فى الخارج مما علمته كما هو

لكن العقل ولم يكن علمته كما هو ولا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذى فيك مثاله وما يستدل به

على ان الادراك المتجدد الغير الحضورى معتبر فيه وجود صورة المدرك فى المدرك انا ندرك

اشياء لا وجود لها فى الاعيان فيها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه

جـ ع

فلما وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض الافاضل
انه من الجائز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة عنا وهي المثل
الافلاطونية واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصول ما في تلك الاجرام الغائبة عنا في ادراكنا اياها لكانت
مدركة لنا دائما فلما كنا ندركها في وقت دون آخر فلكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من
مدرك منها باثر وهو المعبر عنه بالصورة وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل
سواء قارنه حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات ايضا و
كونه حكما وهو ما يلحق الادراك فيجعله محتملا للتصديق والتكذيب تسمى تصديقا فالتصور
الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قاله جماعة من المتأخرين
الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان
كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين والتصديق
هو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او عدمه او وجود حالة او عدمها عنه واتفقوا على
الاوليات ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفاء تصور حدودها ما يدل على ان التصديق
عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلاثة والا لما كان بديهيا الا اذا كان تلك التصورات بديهية
وهذا خلاف ما اتفقوا به في الاوليات وان كان بعضهم قد اقتصر في مواضع والمعنى
في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
اصطلحنا عليه بالمعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي ثم هو اللفظ العام كلفظ
معناه ثم الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون بمعان الخارج كثيرين كالاله العادي او ممكنا
معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا ممتنع مثله كالاله لان نفس تصور معناه لا يمنع
من وقوع الشركة والا لما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او ممكن كالشمس عند من جوز وجود
شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس الناطقة الانسانية هذا هو المثال
المشهور في الكتب لعل ذلك مبني على ان النفوس البشرية المفارقة غير متناهية لكن التسلسل به لا يبطل

ثلاثة اولها ان النفس لا يعدم بموت البدن وثانيها ان لا يتعلق النفس بعد مفارقة البدن
الى تدبير بدن آخر انساني وثالثها ان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زماني بل يكون قبل كل شخص شخص آخر
لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلاثة لم يلزم صدق لا تناهيها والامثلة وان لم توافق
لا يضر عدم مطابقتها لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا امتنع
فيه الشركة لنفسه اصلا وهو المعنى الجزئي ثم هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئي
باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما تلحق المعنى
بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية ثم كل معنى كالانسان مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا
لشموله للانسان وغيره فهو اي ذلك المعنى المشمول وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل العام ولو
سميناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول كالانسان منحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه
وعدم شموله لما يشمله الشامل فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عمومه
مطلقا كالحيوان والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك غير
المتساويين وهما اللذان يشمل كل منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان
وهما اللذان لا يشمل شيء منهما شيئا من افراد الآخر كالانسان والفرس ووجه الحصر في الاربعة
ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر او لا يصدق فان صدق
فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذي صدق هو الاعم مطلقا والآخر اخص مطلقا
وان لم يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه والا فهما متباينان
الضابطة الثالثة في الماهيات واجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة التامة والناقصة
هو ان كل حقيقة اي ماهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فاما بسيطة وهي التي لا جزء لها
في العقل كالباري والوحدة والنقطة او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء اي في العقل وهي الماهية
المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشيء يوجب حيوته وهو النفس الحيوانية والاول
وهو جسم عام اي اذا اخذ هو والحيوان في الذهن كان هو اي الجسم اعم من الحيوان

منحط بالنسبة اليه اي اخص والثاني وهو النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذي لا يكون الا له
اي للحيوان لاختصاصه به ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة فان كل ماهية مركبة والا
لزم تركبها من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد
والمعنى الخاص بالشيء يجوز ان يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه
كالرجولية له واما الخصوصية لامتناع ان يكون مباينا له او لا يصدق عليه واعم والا لما اختصت
والحقيقة اي الماهية قد يكون لها عوارض اي صفات خارجية مفارقة اي غير لازمة وهي
كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي اما سريعة الزوال كالضحك بالفعل للانسان
واما بطيئة الزوال كالشباب وقد يكون لها عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف
بها لامتناع انفكاكها عنه وكون المعنى من لوازم ذلك فاللازم قد يكون للوجود كسواد
الزنجي وقد يكون للماهية وهو اما بين وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره كالانقسام بمتساويين للاربعة
واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما يحقق بتوسط غيره كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث
ذلك الغير وسطا وهو محمول للحقيقة الموضوع بسببية محمول آخر اعني المقترن بقولنا لانه
كالضحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب ويسمى اللوازم الغير المتكافئة اذ المتكافئة ما لا يكون
بتوسط البعض كالضاحك والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له
والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي لها صورة في الخارج للبرهان
الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الاحاد المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية
ككون الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم الى غير نهاية ولانه لو لم ينته الى لازم
لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واللازم فرضا واللازم البين اما تام
وهو الذي يمتنع رفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع رفعه في العين دون الذهن
الا كمه فانه يمكننا رفعه في الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله
واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اي كالزوايا الثلث له

فانها ممتنعة

فانها ممتنعة الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان
كذا لكانت اي الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها
اي دون الزوايا الثلث بجعل جاعل بل وهو محال لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا
زوايا ثلث بجعل جاعل بل علة من نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اي لذات الحقيقة
لا لفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علة علة الحقيقة بتوسطها وهما
صحيحان لجواز استناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم
لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل مباين لها اي للحقيقة وعليها اذ بعض الصفات يحتاج معها
الى غيرهما لانه ليس بفاعل مباين والذاتي كالحيوان للانسان يشارك اللازم في هذا المعنى
لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذي جعلهما انسانا ومثلثا جعلهما حيوانا
وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلهما انسانا ومثلثا دون جعلهما حيوانا
وذا الزوايا وهو محال واللازم والذاتي وان شركا في هذا لكن لم يمتنع استناد اللازم الى الماهية
لتأخره عنها بخلاف الذاتي لتقدمه عليها فيمتنع استناده الى علة الماهية ولما كان العلل المفارقة
علة الا انها في اللوازم عند حصول الاستعداد للماهية فلا يكون الماهية علة تامة لها وكما انها
علة للوازم فهي علة ما للاعراض المفارقة اذ لولا استعداد الماهية لها لما امكن حصولها
من المفارق الا ان عليتها للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة
الى العلل هي الخارجية واما الاعتبارية فلا يحتاج الى علة عند المحققين الضابط الرابع في الفرق
[illegible] للشيء من ذاته وهي العوارض الذاتية وما يعرض له من غيره وهي العوارض الغريبة ولو ان
كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يلزمها لذاتها [illegible] دون اللاحق من فاعل وما
يلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه
عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة واما قال وهو تابع للحقيقة
لانه يوجبها لانها توجبه اذ لو كان الموجب غيرها لما امكن ملاحظة وجوبه بدونه

الحكمة انما يجب وجودها بعللها واذا قطع النظر عنها لم يجب وجودها بل بقي على امكانها
ولهذا قالت لكان يمكن الحوف والرفع اذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع انه
الموجب ايضا لكن يستحيل الرفع بالفرض في الموجب بنفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد
مع قطع النظر عن شيء اخر او فرض عدمه فان ذلك الشيء لا يكون علة له ولا فرد له لا اخر معلولا
فاذا نظرنا الى الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب
هو المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المتعينة المخصوصة
المطلقان على كل واحد لا المقدار والوضع المخصوصان كذراع مثلا او اكثر او اقل وانتصاب
وانطباع ونحوهما ولما لم يكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكن بدون المخصوصين
وجب اسناد الاولين الى الجسم والاخرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه
كالمطلقين وكل ممكن لابد له من سبب وذلك السبب ليس هو الجسم لان نسبتهما اليه بالامكان
ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما ستعرف فعلم ان علتهما لامر خارج عن الجسم والجزء من
تقدم تعقله على تعقل الكل لاستحالة تعقل الكل دون تعقل الجزء اولا وان له مدخلا في تحقق الكل
وهو كونه علة ناقصة له ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد بوجوده بل به وبسائر الاجزاء والشرائط
والجزء الذي لو صدق الشيء كالحيوانية للانسانية ونحوها اي ونحو الحيوانية كالناطقية للانسان
تسماه اتباع المشائين ذاتيا وتحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب والعرض اللازم او المفارق
اي العرض سواء كان لازما او مفارقا ما خرج عن الحقيقة تعقلا والحقيقة انما يدخل في وجوده
لان وجوده تبع لوجودها كما تقدم بيانه فيتاخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله
فالعرض يقابل الذاتي في هاتين العلامتين والعرض قد يكون اعم من الشيء كالماشي له
المشي للانسان الشامل له ولغيره وقد يختص به كاستعداد الضحك للانسان اذ لا يوجد
في غيره الضابط الخامس ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي على ما قال هو ان المعنى
اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي يمتنع حصوله فيه اذ لو تحقق فيه اي الكلي في الخارج

لكان له

لكان له هوية اي متعينة متشخصة ممتازة عن غيره اي من الماهيات الخارجية لا ينصور
الشركة فيها اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت اي تلك الهوية شاخصة
اي جزئية تمتنع الشركة فيها وفي بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرنا والاول اصح لان اصطلاح
في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم وقد فرضت عامة اي كلية لا تمنع الشركة
هذا خلف وبيان ذلك ان الموجود في الخارج لابد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره بذلك التخصص
له لا يوجد في الخارج لكن الكلي لا تخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلي اما
ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالاربعة على شخصيها اي كوقوع كل اربعة على شخصها
ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطي اي المتوافق افراده
في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوي والمعنى ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم
والانقص كالابيض على الثلج والعاج وسائر ما فيه الاتم والانقص كالوجود على الواجب
والممكن فان الثابت في الوجود في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن ونسميه المعنى المتفاوت
لتفاوت افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ
او مشترك لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد
يكون بالتقدم والتاخر كالوجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال
ايضا واذا كثرت الاسماء لمعنى واحد سميت مترادفة كالليث والاسد واذا كثرت معان لاسم واحد
لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت مشتركة كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله
لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه
لخروج المشترك عنه لاتحاد مسماه وتكثر المشترك اللفظي ويمكن ذلك بان يقال ليس احترازا
عن المشكك فان قيل يسمى المشترك المعنوي متكثرا باعتبار حصصه في افراده على ما ذهب اليه
في التلويحات قلنا ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك
وهو شيء واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهة كالفرس على المنقوش والجاري

نحو جرى الميزاب لمجاورته لهما او لملازمة كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب
وبالعكس لتلازمهما يسمى ذلك الاطلاق مجازيا او ذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول
وان ترك سمي منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة الدعاء
وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف
العام كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على الارض ثم نقلت الى الفرس واصطلاحيا ان كان
الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النحاة والصناع وغيرهما الضابط السادس
في وجه الحاجة الى المنطق وتعريفه هو ان معارف الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور
والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا نحتاج في تحصيله الى الفكر والا لما احتجنا
في تحصيل شيء الى الفكر ولا كسبية والا لما حصلنا على شيء بل بعضها فطرية اي بديهية لا تفتقر
الى الاكتساب من حيث هي وغير فطرية اي وبعضها غير فطرية تفتقر اليه من حيث هي وباعتبار
هذه الحيثية خرجت التصديقات الاوليات المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير الفطري
ودخلت في قسم الفطري لانها لم تفتقر الى الاكتساب من حيث هي تصديقات بل افتقرت
اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على امر
فالفطري اي البديهي من التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب
كتصور الفرح والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا
في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وغير الفطري اي الكسبي من التصورات ما يتوقف
حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه
في جزم العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول
اذا لم تكفه البديهة والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي تشتمل عليها هذا الفن على ما
به في التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون الحاجة الى معلوم وآلة
وكثير من هذا الفن كذا ويبتني عليه غيره ولا يحوج الى قانون آخر لتسلسل وليس ما يتوصل اليه

الحقة

الحقة التي للعظماء الحكماء لمعرفة النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل
الى مشاهدتها بطريق الرياضات والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المعالم
عنها غير الخيال اذا لم تكن له اللطيفة وليس مما يشاهد ولا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة
مناسبة ترتيبا خاصا يتادى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى كل مجهول كان بل
لكل مجهول معلومات مناسبة هي الموصلة اليه دون ما عداها وليست المعلومات المناسبة توصل الى
مجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله
لا بد له اي لذلك المجهول من معلومات موصلة اليه بل اردفه بقوله ذات ترتيب موصل اليه
اي الى المجهول منتهية اي معلومات منتهية في التسلسل الى الفطريات والا لزم الدور
ان انتهى المعلومات الموصلة الى المجهول في التسلسل اليه والتسلسل ان لم ينته اليه ولما كان لزوم
الدور وبطلانه ظاهرا في الامتناع توقف الشيء على نفسه اجتزى عن بيان لزوم الدور
الى بيان لزوم التسلسل وقال والا يتوقف كل حظ للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله
ولا يحصل له المتعلم اي مكتسب قط لتوقفه على محال وهو حصول ما لا يتناهى في الذهن ووقفه
وهو تحصيل العلوم الكسبية لنا ولان المعلوم يتنزل من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة
الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا من المادة
والصورة منه تام وناقص وباطل شبه النائم كما بين ان شاء الله تعالى والفطرة البشرية
لا تفي بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما خالف العقلاء بعضهم بعضا ولا الشخص الواحد نفسه
في وقتين الا من ايده الله بقوة قدسية فالانسان كما هي فاحتياجه الى ما يميزه الخطأ عن الصواب
من المنطق فهو علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع في ذلك مستقيما او ما لا يقع فيه
الضابط السابع في التعريف وشرائطه وتعريفه هو ان الشيء اذا عرف لمن لا يعرف اذ
انما يمكن لمن لا يعرف الشيء لا لمن يعرفه والا كان تحصيلا للحاصل ولان معرف الشيء ما يكون
اعني قولا يكون معرفة سببا لمعرفة ذلك الشيء او لتمييزه عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف بامور

كما في نظر الناقد الاوسع

كما في نظر الناظر

لا بامر واحد كما ذهب اليه المتأخرون من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا
لان تصور المجهول انما يتحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف
لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب او استلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان
معلوما كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يأتي هذا في المركب
لجواز كون الترتيب مجهولا ولان الفصل والخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والتضمن
بل انما يدل عليه بالالتزام وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم
وبكل القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا او مركبا لما يكون الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا
ولان انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل
والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يعلم بالصناعة بالتفتيش والتأمل
لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال
الشارحة يناقض القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل وحده او الخاصة حد او رسم القول
موصلان تعدان واذا استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور تخصه
اي تخص تلك الامور كل الشيء باحد وجوه ثلاثة فان غير المختص بالشيء يمنع تعريفه له
اما التخصيص لاحاد وهو ان يكون كل واحد واحد من تلك الامور مختصا بالشيء او المعرف
مختصا بالشيء كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص
لخلوه عن الجنس او تخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف
دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصل او خاصة كقولنا في تعريف
الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا
كقولنا انه جوهر ناطق او ضاحك كان حدا ناقصا او رسما ناقصا وكذا ان كان عرضا عاما
كما اذا ابدلنا الماشي بالجوهر وقلنا انه ماش ناطق او ضاحك او للاجتماع وهو ان يكون
بالامور لا يختص احادها بالشيء ولا بعضها بل تسمى الخاصة المركبة لان اختصاصها انما حصل

لله الحمد

كقولنا في تعريف الخفاش انه طائر ولود فان كل واحد منهما اعم منه والمجموع مختص
وهو ايضا رسم ناقص والتعريف لا بد وان يكون باظهر من الشيء سواء كان تعريفا حديا
او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته لا بالمثل اي لا بما يساويه في الظهور والخفاء يعني المعرفة
والجهالة وما يكون اخفى منه اي ولا بما يكون اخفى من الشيء او يكون لا يعرف الا بعد
اي ولا بما يكون لا يعرف الا بالمعرف فقول القائل في تعريف الاب انه الذي له ابن غير صحيح
لانهما متساويان في المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الاخر لان المتضايفين انما يعلمان معا
ومن شرط ما يعرف الشيء ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول لان معرفته
سبب لمعرفته لا معه كما ان المثال في اكثر النسخ قبل السين لا مع الفتح او قال وفي اكثر النسخ
او تعالى وكلاهما يحتاج الى تأويل ليصح العطف على قوله فقول القائل اذ لا يصح عطف الفعل
على الاسم الا بتأويل النار اسطقس شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وهذا
الشيء بالاخفى وملحوظ وكذا قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشيء
بما لا يعرف الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال والنهار لا يعرف
الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج الاول والزوج هو المنقسم
بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الاخر واللذان لا يزيد احدهما
على الاخر اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوي لانه ادخل في الخطأ لان المعرف
يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوي
ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه
او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشيء ثم بما لا يعرف الا به لان تعريف الشيء بنفسه
يقتضي تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضي تقدمه اما بمرتبتين
كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس او بمراتب كما في الدور الخفي ومثاله
تعريف الاثنين والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر وان اتى في الحقيقة بكثرة المراتب

في تقديم الشيء على نفسه وليس تعريف الحقيقة بمجرد تبديل اللفظ اى وليس تعريف الشيء بعبارة
عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما تقال لمن يعرف الخزدون العقار وينسال عن العقار انه الخمر
فان تبديل اللفظ انما يشتغل به في معرفة اللغات ومعاني الالفاظ لا في معرفة الحقائق والاضافيات
يجب ان يؤخذ في حدودها السبب الموقع للاضافة لانه لما امتنع تعريف احد المتضايفين
بالاخر لان العلم بهما معا لتشاويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم
بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة وتعريف كل منهما بالسبب الموقع للاضافة
ليتحصل معا في العقل ثم يحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما فينتصب حدا له من غير لزوم دور
ولا تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب انه حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من حيث
اى من حيث تولد اخر من نوعه من نطفته فالحيوان احدى الذاتين المتضايفين و
الاخر التي من نوعه هي الابن وقد اخذناهما عاريين عن الاضافة وتولد الاخر من نطفته
هو السبب الموقع للاضافة ويجب تكرار هذا السبب وان نفى التكرار في الحدود والا
حدثه على الذات الموصوفة بالابوة لا من حيث صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات
ولولا التكرار احتمل البيان بالاب من غير ان يكون فيه شيء يتعلق بالابن وحده
والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق في اجزاء حدها على حسب الاشتقاق كقولنا في تعريف
الاسود انه شيء قام به السواد وانما ذكر عقيب الاضافيات ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار
في حدودها للحاجة لان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع
السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا
شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى
الثاني ويبقى الاول الذي هو المقصود بالتعريف **فصل في بيان ان الوفاء باعطاء**
الحدود الحقيقية حقوقها صعب جدا لجواز الاختلال بذاتي لم نطلع عليه ولكنه ما نعرف فيها
الحدية بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه يشتغل به في العلوم تفتيشا لا تقصر

بحسب الماهية والحقيقة وتوره انه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء
وذلك ليمنع ان يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل فيه اذ الحد في اللغة المنع
وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي سينا رحمه الله حيث ذكر في الاشارات ان الحد
دال على ماهية الشيء اى هو لفظ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه
يشتغل به في المباحث اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام
او وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الماهية مطابقة والناقص
بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص كانه جزء او لي بهذا الاسم من قبيل كالجزء
ولان الحقائق منها اصلية وهي التي يتقوم وجود جزئها العام بجزئها الخاص ومنها غير اصلية وهي
ما لا يكون كذلك كماهية مركبة من امرين او امور متساوية مساوية لها مثلا وتركب الحقائق الاصلية
من الاساس اى من الجنس الذي هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات
المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي حقيقة الا ان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم
بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقائق مركبة منهما وليس الامر كذا لان هذا الحكم
بالحقائق الاصلية اشار الى القسمين وقال ويكون اى الحد على الاساس اى كما في الحقائق الاصلية
والامور الداخلة في حقيقته اى حقيقة الشيء كما في الحقائق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لان
اجزاء الشيء الواحد سواء تقوم وجود جزئها العام بالخاص اولا ولا تحتمل الزيادة والنقصان
كما في الحد الناقص وتعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات يسمى الرسم لانه مما يدل على اثار
الشيء وعوارضه اذ الرسم هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة من الخارجيات رسما
وفي اكثر النسخ ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسم وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة
اذ العوارض لا تكون الا الخارجية ومن الثاني اذ لفظ الخارجيات ليس على ما ينبغي بل الاصوب
الخارجيات او الكل مقاربات الخلاف لفظي والمقصود واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا
ثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه من المشائين جزءا كالهيولى والصورة

اى الحد

١٩

لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي مركب منهما م يشك فيه بعض الناس ا اي من المتكلمين وغيرهم
وينكره بعضهم ا وفي بعض النسخ وينكره بعض الناس اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار القابل للابعاد الثلاثة
كما سنعرف ذلك الجزء يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة م فالظاهر لا يكون عندهم ذلك الجزء
من مفهوم المسمى ا اي الجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس م بل لا يكون الاسم اي اسم
الجسم عند الجمهور موضوعا م الا لمجموع لوازم تصوروه ا اي الا لمجموع لوازم محسوسة للجسم
ادركوها من طريق الحس م ثم ان كل واحد من الماء مثلا او الهواء اذا ثبت ان له اجزاء مختلفة
ينكرها بعض الناس ا كالاول من المتكلمين من المتأخرين م فتلك الاجزاء عندهم ا اي الهيولى والصورة عند
المنكرين م لا مدخل لها فيما يفهمون منه ا اي من ذلك الجسم لانهم يفهمونه دون تلك الاجزاء م وكل
جرمية ا اي من المركبات م اذا كان الجسم اجزاؤها وحاله ا اي وحال الجسم والواو للحال وتعد
ان حال الجسم م كما سبق ا اي من كونه موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور م فما تصوره الناس
ا اي من تلك الحقيقة الجرمية م الا امور ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع فاذا كان
حال المحسوسات ا اي في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا
ا اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين م فكيف حال ما لا نحس منه بشيء اصلا ا اي من الجواهر العقلية
والنفس يعني يكون تعريفها بالحد على ما ذكره المشاؤون اصعب م ثم الانسان اذا كان له
تحقق انسانية ا وهو حده التام عند المشائين م وهو اي ذلك الشيء اعني حده المذكور له
مجهول العامة والخاصة للمشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق ا لان الحيوان غير معلوم
لان حقيقته جوهر اجزاؤها الجسم وما شابهه وكذا لا نعلم منه حقيقته بل انما نعلم منه امور
كما تقدم بيانه م وانما يستعد النطق عرضي تابع للحقيقة ا اي الحقيقة الانسانية م والنفس التي
هي مبدأه هو لا شيء لا يعلم الا باللوازم والعوارض ا لكونها غير محسوسة م ولا اقرب الى الانسان
من نفسه وحاله كذا ا اي في امتناع معرفة نفسه بطريقة المشائين م فكيف يكون حال غيره ا

نفس الناطقة

اي من الجواهر

اي من الجواهر العقلية التي لا تتعلق بشيء اصلا ولا نحس يعني يكون لا محالة معرفتها بسبك النظر
في غاية الصعوبة م على ان ما ذكره ا اي في هذا البحث م ما يحث ا لا في الفصل الثالث من المقالة الثانية
قاعدة اشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات وتوبره انه م سلم المشاؤون ان الشيء
يذكر في حده ا اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي العام الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر كالحيوان
مثلا م للحقيقة الكلية التي تعرف بها جواب ما هو كالانسان والفرس وغيرهما يسمى الجنس ا اي القريب
لتلك الحقيقة وانما قيد بقوله الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه وان كان
ذاتيا عاما للحقيقة ا اي للنوع لكنه جزء لذاتي عام آخر وهو الحيوان م والذاتي الخاص بالشيء يسمى فصلا
ولهذين نظم في التعريف غير هذا ا اي وللجنس القريب والفصل القريب نظم في التعريف الذي
نوعيه ذو نظم وترتيب صناعي غير هذا المذكور اذ لا نظم له وقد ذكرناه في مواضع اخرى من كتبنا
ولشهرتهما وعنوان الجنس كلي كذا وكذا والفصل كلي كذا وكذا تركناه وما ذكرناه م ثم سلموا ان
المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم ا اي السابق عليه م فالذاتي الخاص لشيء ليس بمعهود لمن
يجهله في موضع آخر ا اي لمن لم يعرفه في موضع آخر لعدم وجدانه اياه في غيره م فانه ان عرف في غيره
وذلك عرفه م لا يكون خاصا به او وقد فرضناه خاصا به هذا خلف م واذا كان خاصا به وليس بظاهر
للحس وليس بمعهود فيكون مجهولا معه ا اي مع الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب تقدم العلم بالمعرف
على العلم بالمعرف م واذا عرف ذلك الخاص ايضا ان عرف بالامور العامة ا اي الداخلة فيه وفي غيره
او الصادقة عليه وعلى غيره م دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له ا اي لوجودها في غيره وامتناع
كون المشترك مميزا م والجزء الخاص حاله كما سبق ا وفي اكثر النسخ على ما سبق اي من كونه ليس بظاهر
للحس ولا معلوم بوجه فيكون مجهولا معه م فليس العود ا اي في التعريف والمعرفة م الا الى امور محسوسة ا
اي ظاهرة للحس او ظاهرة من طريق اخر ا اي ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة والكشف
وتلك الامور الظاهرة للحس او العقل انما تصلح للتعريف م ان كان يخص الشيء ا اي الذي يراد
تعريفه جملتها ا اي جملة تلك الامور الظاهرة م بالاجتماع ا كما تقدم مشروحا م ونستعلم كنه هذا فيما بعد ا

يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة وحاصل ما ذكر هناك ان التوقف انما يكون للحقائق
المركبة من الحقائق البسيطة لمن تصور الحقائق البسيطة متوقف موقف المجموع بالاجتماع في نوع ما
ثم من ذكر ما عرف من الاثبات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه ولم يتنبه او المانع
المطالبة بذلك وليس للمعرف ان يقول لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثير من صفات
الاشياء غير ظاهرة اي لنا فان معارف الانسان قليلة جدا واكثر الاشياء مجهولة عندنا ولا يكفي
ان يقال لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه فان في التالي وهو معرفتنا الماهية ممنوع و الجهالة
اشار بقوله فيقال انا الحقيقة عرفت اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتي آخر
لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فهذا سر الاشكال
على الحد كما التزمه المشاؤون اي من يركبه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان
لجواز الاخلال بذاتي لم نعرفه لصعوبة تمييز الاجناس والفصول من لوازم العامة والخاصة
ولهذا عدل اوائل اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص
وصاحبهم اي صاحب المشائين وهو ارسطوطاليس اعترف بصعوبة ذلك فان الرسم
عندنا الا تعريفات بامور تختص بالاجتماع كقولنا في تعريف الانسان انه المنتصب القامة البادي البشرة
العريض الاظفار ولان كلا منها وان جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره
مما نعرفه من الماهيات وبه يحصل تمييزه عنها ولا بعد في جواز كون المجموع في ماهية اخرى لا نعرفها
والحق ان هذه الصعوبة انما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية
فانه اذا عني بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادي البشرة كان حدا تاما لا يمنع من
الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان ناطق عريض الاظفار فان بكل
واحد مما ذكر في الاول ذاتي بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتياته في الحد ولا الزيادة
فيها وهذا ليس برسم لانه باللوازم والرسم تعريف فان هذا الاسم ليس لهذه المحمولات بل لامر
ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحد بحسب العناية فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي

ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم اصح مما بحسب الحقيقة وقد سمع منه انما يقرر ما بحسب الحقيقة
وهذا معنى كلامه في المطارحات هذا آخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح
المسمى بالتركيب التقييدي المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلاثة لان المعرف اما ان يتركب
من الجنس القريب او البعيد والفصل القريب او لا والاول هو الحد والثاني اما ان يكون من الجنس
او العرض العام والخاصة او من الخواص او لا والاول هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في
تعريف النفس انه شيء نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات
المسماة بالتركيب الخبري واكتسابها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصر
اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الآخر لا بد فيهما من تناسب ما اما باشتمال احدهما
على الآخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان القياس
حكم الكلي على الجزئي فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال
قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات
فهو مأخوذ من تتبع القرى قرية قرية بالخروج من واحد الى اخرى والمستقري يتتبع الجزئيات فيما
ليحصل الكلي فالمطلوب هو الكلي مشتمل على الحجة وهي الجزئيات وما بغير الاشتمال لا بد له من شامل لهما
يتناسبان به وهو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار
واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال حشوا فقال
المقالة الثانية في الحجج ومباديها اي المقدمة واصنافها وهي تشتمل على ضوابط الضابط الاول
في رسم القضية والقياس واصنافها ولتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال
هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب اي بالقول خرج المفردات التي
هي التصورات لانها لا تنسب الى صواب او خطأ الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت المركبات
الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء
ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض . من حيث قد يتضمن ذلك الخبر فيكون خبرا بالعرض

كما يقال تفصل كذا ويراد اريد تفضلكم واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا
ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق
لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فلهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه
او كاذب لتعيين معناه من بين سائر التراكيب وعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم
دور على ما ظن م والقياس قول مولف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر
فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فالمسموع وان كان ذهنيا فالذهني وهو يقال على
المسموع والذهني بالاشتراك او التشابه وما بعده من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازم
عنها لذاتها عكسها وعكس نقيضها وغيرها من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية الواحدة
من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكسها لا غيره فانا ما لم نعقل باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية
وكل كلية ينعكس جزئيا لما لزم في الذهن لها عكس وسيأتي بيان ان الحكم التصديقي لا يلزم من اقل
من مقدمتين لكن المحافظة في ذلك لا تجدي نفعا في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم
اذا كان المراد باللزوم البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون التعريف
دوريا اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات
نحو كل انسان حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمين لكنهما بحيث اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما
قول آخر هو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونها مسلمة في نفس الامر لما كان الحد جامعا لخروج
قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج القياس
الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو باقي الاشكال والمراد به اللزوم الاضطراري الذي لا يكون
بخصوص المادة وفرق بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد بالاول واحترز
بقوله لذاته عن امرين على ما نص عليه في التلويحات احدهما عن الاخرى العقيمة اذا اتفق صدق ما هو هم
انتجتها لخصوصية المادة صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان
ناطق فانه يصدق معه ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا

وبعض الفرس ناطق فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس اللازمة الصادقة لكونها كاذبة
ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد ليجعلوا في ذلك بين ايديهم
المثال ليسهل فهم المعنى وبين بعده الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق مفضية
للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد الخصوصية
لا للصورة المعنوية على ما سيتبين من المثالين وثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى النتيجة
الا بمقدمة اخرى لم تذكر مثل قولنا العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث فان ذلك لا يستنتج من هذا القول الا باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم
ثم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس وان كان منتجا بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة
منتج بالعرض واحترز بقوله قول آخر عن صدق احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع
وان استلزم كل منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما وبواسطته
مخصوصة الا وان القياس الذي جعل اولا بالنسبة الى هذه لا جزء والا لكان قولنا الا ج
من ج ب وبعض ب ا ينتج في اول الاشكال بعض ا ليس ج مع حكمنا بعقمه بل انما يكون
قياسا ما استلزم قولا موضوعا او لازما ليس جزءا من القياس ولهذا سموا الاشكال بعضها على بعض
فان قيل قولنا ان كان ا ب فج د لكن ا ب ا عرفتم انه قياس وهو منتج فج د وليس كما قلتم آخر
بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال
اوجبت امثال هذه حيث هو داخل في القياس عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب
من حيث هي قضية جزء من قياس ولا انتقاض بها م والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية
لانحلالها عند حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات ش وهي قضية
حكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم عليه
يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان
فليس معناه ان حقيقة الانسان الحيوان والا لكان عدم الفائدة لكونها حمل الشيء على نفسه

بالذات وهي العالم حادث فيكون ذلك القياس منتجها

البعض ليس

من كل وجه والا لم يصدق على احدهما انه الاخر لكن لا بد من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه
ليكون مفاده ان الشيء الذي يقال له انسان هو بعينه يقال له حيوان فغاية الاتحاد
بالشيء وقد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان
شيئا ما لمعاد كقولنا الضاحك كاتب فان غاية الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك
مضافان اليه وسميت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا فيها على طريق المجاز وقد تحصل من القضيتين
قضية واحدة بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم
تسمى شرطية متصلة هذه التسمية اعني تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة
وخلوط كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن به حرف الشرط من
كان وكلما واذا ما وحيثما وامثالها يسمى المقدم وما قرن به حرف الجزاء وهو الفاء يسمى تاليا وان
اردنا ان نحصل منها اي من الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية حملية استثناء عين المقدم ليلزم
عين التالي كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا او استثناء نقيض التالي
لنقيض المقدم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانه اذا وجد الملزوم بالضرورة
يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والا لم يكن اللزوم محققا
ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية
ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين او شرطية وحملية فيه وضع
لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف الاخر او رفعه واستثناء الوضع او الرفع
الحد الاوسط من الاقترانات لتكرره تارة حال كونه جزءا من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى و
يشترط فيه ايجاب الشرطية والا لم يحصل الاختلاف الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية
لا ينتج فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال نقيض
الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال واستثناء العين
لا يفيد علما وكلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية لكنه كذا دائما او في جميع الاحوال وليس كذا دائما

وفي جميع الاحوال انه لم يكن وقت الاتصال او الانفصال وقت الاستثناء والجاز ان يكون
حال اللزوم او العناد مغايرا لحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي
فانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع الاخص
وكذبه كقولنا ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز ان يكون لونا آخر
غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد
لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم
وهو انه لون ومن رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس بسواد
وهو في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين بعناد تسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد
اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كانت متباينة كقولنا الكلي
اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام او غير متباينة كقولنا اما ان يكون هذا الشكل مثلثا
او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كانت
في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر تسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها
ولهذا امتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو النقيض
على الصدق وانه محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما لجواز كذب الاخص مع صدق الاعم واما
لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الاخر ولا يكون كل اخص نقيض الاخر والمقدر خلافه وان كانت
في طرف السلب فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق تسمى مانعة الخلو وهي مركبة
من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا امتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الاعم يستلزم كذب الاخص
الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وانه محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق
اما لجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كل صادق احدهما كاذب الاخر مع ان كل
واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت في طرفي الثبوت والسلب
تسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احدهما نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او مساو

النقيضين

كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا الكل جزء من كثير لا جزء اساسه
لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم ان الحقيقية ان اشترط
فيها استحالة الجمع بين جزءي الحمل والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون وتشعر به لفظ المصنف
تركيبها من تلك الاجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو بين جزءين كانا امتنع تركيبها من ثلاثة اجزاء
لاستلزام الثالث خلو الامرين فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدر خلافه والحقيقية هي التي
لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها كما تقدم مشروحا وان اردت ان تجعل منها اي من الحقيقية
ما ليس حقيقية فهاهنا عين ما سبق كقولنا الكل زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقي
كقولنا الليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية او نقيض نقيض اي وينتج
نقيض ما بقي كقولنا لكنه ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين ما بقي كقولنا فهو فرد او فهو زوج
وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثني نقيض واحد كقولنا ليس بجنس فينتج منفصلة الباقي
فهو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد تتركب متصلة من منفصلتين كقولهم ان كان كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود وقد يتركب منها منفصلة
ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
والتعرفات التي يتركب كل من المتصل والمنفصل من قضيتين كثيرة وهي خمسة عشر لان القضيتين
اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة
فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا عن التالي في الطبع كما هو في الوضع
كون التالي اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون العكس كان في طبع المقدم ان يكون ملزوما
خاصا او مساويا وفي طبع التالي ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلاثة
الاخيرة في المتصلات الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة
وكذا المركب من حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلة ستة
وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر كذلك

لله الحمد

والكلية والجزئية

والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها تجري الاقسام الى لا نهاية واشار الى الاحتجاج على الفطن
كما قال ومن كان له قريحة يقدر على مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون اي
قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يمكن قلبها الى الحمليات بان يصرح بالزوم او العناد
طلوع الشمس ملزوم وجود النهار او معاند الليل فكان الشرطيات محرفة عن الحمليات اي كل
شرطية في تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة باداتهما
وملحوظ ولانه لا يبعد جعل الشرطية حملية وتحصيل حرمتها الا احوال خارجية منفعية لا
جعل الحملية والشرطية اصنافا لا انواعا الضابط الثاني في حصر القضايا واهمالها
وايجابها وسلبها ونحو ذلك فشرع اولا في الشرطية وقال والشرطية اذا قيل فيها اذا
كان لو اما وانما فيصلح ان يكون اي الحكم باللزوم والعناد دائما اي في جميع الاوقات
حتى يكون محصورا كليا او في بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا ويتعين اي الحكم
انه في كل الاوقات او في بعضها والا يكون مهملا مغلطا وفي الحملية اذا قيل الانسان حيوان
فيتعين ان كل واحد من الانسان كذا او بعض ضرورية فان الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق
اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا تقتضي التخصيص والا لما كان كل انسان
بل هي صالحة لهما فليتعين ان الحكم على موضوع او غير مستغرق حتى لا يكون مهملا مغلطا وهذا
ظاهر غني عن الشرح فالقضية التي موضوعها شخص اي جزئي تسميتها شخصية اي جزئية
زيد كاتب والتي موضوعها شامل اي كلي وعين فيها الحكم على كل واحد اي المحصورة الكلية
هي كقولنا كل انسان حيوان او لا شيء من الناس بحجر في السلب اي السلب الكلي فان كل
قضية ايجابا او سلبا اي اثباتا ونفيا وفيما تخصص بالبعض اي والحكم في الموضوع الشامل
يخصص ببعض افراده اي المحصورة الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان ويسمى اللفظ
من الاعمال سورا مثل كل وبعض اي في الايجاب الكلي والجزئي وغيرهما نحو لا شيء ولا واحد
في السلب الكلي وليس كل وبعض ليس في السلب الجزئي والفرق بين هذه الاسوار الثلاثة ان

اوليس ه

بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها والانفراد بالعكس وليس بعض قد يستعمل
للسلب الكلي كقولنا ليس بعض الناس حجرا اي لا شيء منهم حجرا ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل
للسلب الكلي ويستعمل للايجاب المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد حمل اللاانسان
على بعض الحيوان والقضية المسورة اي ويسمى القضية المسورة محصورة وهي اما كلية او جزئية
وكل منهما موجبة او سالبة فالمحصورات اربع والحاصرة الكلية اي المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة
تسماه القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتي اي وتسمى التي عين فيها الحكم على البعض
اي المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة مهملة بعضية اما لان البعض من الاهمال والتي المهملة البعضية الشرطية
نقول قد يكون اذا كان اي اذا كان اب فجد مثلا او اما اي قد يكون اما اب او جد في البعض
اهمال فان ابعاض الشيء كثيرة فلم يحصل لذلك البعض في القياسات [illegible] خاصا ولكن مثلا [illegible] فيقال
كلية كذا فتصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس
والنقيض اي انما ينتفع بالمحصورة الجزئية في بعض مسائل التناقض والعكس لا في العلوم فانه لا ينتفع
فيها الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات اي ويجب ان يجعل المهملة البعضية
فيها محيطة كلية لما رايت من الاهمال المغلط كما يقال قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فلتعين
ذلك الحال ويجعل مشروطة فيقال كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق وكون
طبيعة البعض اي بعض الاحوال مهملة لا مكثرة احوال الشيء والحاصل ان بعض احوال المقدم
في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية فكان هذا مهملا مغلطا يجب جعله كليا ليؤمن من الغلط
وينتفع به في العلوم فكذلك ذا كل واعلم انه ليس المراد من المتصلة الكلية اللزومية ان التالي لازم
للمقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التي يمكن فرضها مع وضع
المقدم لكون الحمار ناهقا او زيد قائما او قاعدا او نحوها والا كانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات متعددة
ان كان كل منها مستقلا ما التاثير في الاستلزام ولان المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير يصدق
التالي في الموجبة او لم يصدق في السالبة والا لصار جزء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم التالي

في الموجبة

في الموجبة واللزومه في السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان يكون للاوضاع
اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل تقدير من التقادير
التي يمكن فرضها مع وضع المقدم وانما قلنا التي يمكن وضعها لا التي يفرض احترازا من اللزوم
على تقدير عدمه فان التالي مع فرض ان لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له ومن
مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير انقسام الثلاثة بمتساويين واما الجزئية فهي التي لا يكون لزوم
التالي واللزومه متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال وقس عليه حال المنفصلة ونظير
كل ما ذكرنا بجعل الجزئية كلية باخذ الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب ان يتصور في المتصلة الكلية
والجزئية اذ يندفع كثير من الاشكالات التي اوردها المتاخرون واذا المحصت عن العلوم اي الحقيقية
التي هي المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون ان يعين ذلك
البعض فاذا عملت على ما قلنا لا يبقى القضايا الا محيطة فان الشواخص لا يطلب حالها في العلوم

الى القضايا الشخصية

اي الحقيقية اذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة وفيه تصير احكام القضايا اقل واضبط واسهل
وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار النظر في احكام المحصورة
الكلية لا غير واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما
صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول بالموضوع
وصار المركب منها محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه ان الموضوع والمحمول يجري من الحملية
مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة منهما تجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي
هي الجزء الصوري ولهذا يجب القضية بها ومن ههنا قال [illegible] من حقها الى آخره واللفظ الدال
على تلك النسبة كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى الرابطة وقد تحذف اي الرابطة لفظا لا في المفهوم
اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات كما في العربية وانما قال
في البعض لانها لا تحذف في البعض كما في الفارسية الاصلية اذ لا تحذف فيها لفظة است من قولهم
زيد دبير است وقد يوجد بدلها اي بدل الرابطة هيئة ما مشعرة بالنسبة كاثبات الالف واللام في الموضوع

٢٩

دون المحمول كقولنا الانسان حيوان فانه مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري لا نرى انه لو قيل
انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول خبريا كما يقال زيد كاتب
والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف
ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة له ولا يتوهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب
وقد تورد اي الرابطة كما قيل زيد هو كاتب او ليس هذا هو الارتباط الذي يتضمنه لفظ كان
الذي هو فعل ناقص فان ذلك هو ارتباط الفعل بموضوعه والمحمول يحتاج الى ارتباط آخر مغاير
وهو المدلول عليه هنا بلفظة هو ولتغاير مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا
او كلمة فعلم انه لا يلزم تكرار على ما توهم والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي
ان يكون السلب اي حرفه مقدما على الرابطة ليقطعها كقولنا زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب
بالرابطة اي كما ارتبط المحمول بها فصار اي السلب جزء احد جزئيها اي احد جزئي القضية وهو المحمول
فالربط الايجابي بعد باق كما يقال في العربية زيد هو لا كاتب فان الربط اي الايجابي باق
وقد صيّر اي الربط السلب في المحمول فان من شأنه ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو
اللاكاتب وهو المحمول والقضية موجبة تسمى معدولة اي موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة
الايجاب الى صيغة السلب نظرا الى وجود حرف السلب وفي غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة
وتأخرها في السلب والايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم والتأخر بحسب اللغات الا ترى ان تقدم السلب
على المحمول في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد نادبير است وتأخيره عنه يقتضي السلب كقولنا زيد
دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين فالمعتبر في العدول ان يربط السلب بالمحمول
بحيث يصير جزءا منه سواء كان مقدما على الرابطة كما في الفارسية او متأخرا عنها كما في العربية
بل ما دام الرباط حاصلا والسلب سواء كان في الموضوع او المحمول هي موجبة الا ان الاول
يكون موجبة معدولة الموضوع والثاني موجبة معدولة المحمول الا ان يكون السلب قاطعا لها
اي للرابطة فانها حينئذ تكون سالبة فاذا قلت كل لازوج فرد فهو ايجاب للفردية على جميع الموصوفات

بالاوجيه

باللازوجيه ويكون موجبة لكنها معدولة الموضوع فان الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة
نحو زيد هو لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو بكاتب حسب لم يكن عرفي
بحسب بعض الالفاظ بالعدول نحو غير ولا في العرب وبعضها بالسلب نحو ليس هو
ان يضع ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا كانت القضية
موجبة معدولة صادقة او كاذبة واما الفرق المعنوي في العربية بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة
وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم
اعني بين لزوم القضية السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة
في المتصلة السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا
في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتا لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا
واما في الخارج فان كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج
او شريك الاله ممتنع فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب فكانه قيل زيد المتمثل في
الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز
السلب عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصيرا بخلاف قولنا العنقاء في
لا بصير هذا ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدقان والى هذا اشار
بقوله والحكم الموجب الذهني لا بد الاعلى ثابت ذهني والموجب على انه في العين لا يكون
الا على ثابت عيني اي بخلاف المسلوب على انه في العين فانه ليس لا يكون الا على ثابت عيني كما
علمنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة اذا
في الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون في التحصيل الى القضايا المحيطة وكذا المحصورات على ما يجيء
الكلام عليها ان شاء الله في الدقيقة الاشراقية اي الضابط السادس والشرطيات ايضا اي هي
مثل الحمليات في العدول والتحصيل فانه اذا ذكر او في اكثر النسخ ان يكن النسلوب فيهما والربط الدوري

واما في العقد الثاني فلا فرق في اللفظ حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول وبعضها بالسلب

فان المسلوب على انه في العين قد يكون على ثابت عيني وقد يكون على غير ثابت عيني

في العربية

۱۹

او العنادي باقيا كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد

ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة لانك سلبت اللزوم والعناد بين السالبتين فلسلب

اللزوم والعنادي تكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظ والسلب اذا دخل على

كقولنا ليس ليس زيد كاتبا من غير اعتبار حال الجزاي كمعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد لا كاتبا

تكون ايجابا الان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول

المجول جزء المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا

يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي ينفي سلب البعض فحسب وقد تقدم ان ليس كل يدل على

سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض بالعكس والمنفي منهما سلب

البعض لانه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح واذا قيل لا شيء

من الانسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي ينفي هو كون البعض كاتبا لان قولنا

لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس على لا شيء لسلب السلب

الكلي وهو يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان يثبت لبعضها مع السلب عن البعض

الآخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي فكان معناه من غير تعرض حال البعض الباقي

ان الصادق عليه مدلول الايجاب او السلب وعلى هذا تكون ليس لا شيء سور الايجاب الجزئي وسلب المتصل

برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيهما سالبا كما كان ايجابهما باثبات اللزوم

والعناد لا يكون طرفيهما موجبا الضابط الثالث اي جهات القضايا وتحقيق الموجهة الكلية

في الجهات بلحض مقوم مرتبا وهذا كان مما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا وهو ان الجلية

موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتاخير سهو من الناسخ والصحيح هو ان الجلية محمولها

الى موضوعها اما ضروري الوجود ويسمى الواجب او ضروري العدم ويسمى الممتنع او غير ضروري

الوجود والعدم وهو الممكن والاول كقولك الانسان حيوان والثاني كقولك الانسان

والثالث كقولك الانسان كاتب او حافظ فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود و

ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضروري الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه

النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت النسبة او سلبية تسمى مادة القضية فالاولى مادة

الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في هذه الامور الثلث

لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود او لا والثاني اما ضرورية العدم او لا

وهو واضح واما الجهة فهي ما يتلفظ به يتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ

المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان او لم يطابق كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة

قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه

ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هي النسبة في نفس الامر وليس في نفس الامر ما ليس

ما تناول الوجوب والامكان الخاص بل لا بد وان يكون الا احدهما فيكون الامكان العام

جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا اي

الامكان المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه الى العامة

غير ما نحن فيه او هو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي لانتسابه

الى الخاصة وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري

العدم بهذا الاعتبار اي اعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري

الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا شيء وجوده

وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده

وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن اي يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عن الامكان

بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم

مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب ولا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود

علته التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق

على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب بغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره و

ان لفظ قسيمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق
الممكن على شيء منهما بحال او شرط وانما قلنا لفظ قسيمي الممكن لان قسيميه وهما الواجب والممتنع لذاتيهما
لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا ما قيل
ههنا ويمكن ان يناقش فيه بان القسيمين ايضا على الممكن كالقسيمين فالصواب ان يقال فظهر مما
ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد
واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه الآن كل واحد واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك
اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم الجيم معنى عام اى كلي امتنع دخول لفظة كل عليه ثم يوصف
النحاة اى الحساب المندرجة تحت كل الكلي يقول كل واحد واحد اذ ليس معناه اى معنى كل ج ب
جميع الجيم اى الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك ان تقول كل انسان تسعه دار
ولا يمكنك ان تقول جميع الناس تسعهم دار واحدة ولا كلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه عام و
لا يقع كل واحد من جزئيات جيم موقعه ولا كليته اى كل مفهوم ج اذ يحمل على كل واحد ما ليس
مفهوم الشيء كلازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لها كما يتعرض غيره لها لان كل ج يحتمل الكل
المجموعي دون كلي الجيم الجيم وكليته مفهومه فتعرض لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض له
في هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني الجيم من حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل وان
لم يكن مفهوم الجيم ما صدق عليه ان المتحرك وديسكن وصحة لعدم اخذه من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو
لما امكن ان يسكن البتة لامتناع اجتماع الحركة والسكون في شيء ولا من حيث هو والا ما
كل اسود جامع للبصر بل يجب مع اعتبار النسبة الى الشرط من حيث هو هو وشرطا من حيث هو
والى هذين اشار بقوله واذا اردت في القضايا مثل كل نائم يجوز ان يستيقظ مثلا اردت المقتضي
قولنا كل نائم ليس النائم من حيث هو النائم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة
بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي يجوز ان ينام ويسقط وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن
ليس معناه من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما عليه بل الشخص الموصوف بانه اب

اى بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن فاذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير
كان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير بل لاجل كونه
متحركا فضرورته متوقفة على شرط يعني الحركة فيكون اى تغير كل واحد واحد ممكنا في نفسه لما تقدم
ان الواجب بغيره ممكن في نفسه ولا نعني بالضرورة اى في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته
واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني به ايضا ما هو ج في الاعيان والا ما صدق
قولنا كل خلا بعد ولا ما هو ج في الذهن فقط دون الخارج والا ما صدق كل انسان حيوان
بل نأخذه على نعم الموصوف به على التعميم في احد الموجودين الخارجي والذهني ولا ما هو ج دائما
والا لم يصدق كل منخسف قمر ولا ما هو ج لا دائما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا بشرط
الدوام واللادوام فيه ولا ما صيغته ج لصدق كل متحرك متغير ولا ما صيغته ج لصدق كل جسم
منقسم ولا ما هو ج بالقوة كالنطفة التي هي بالقوة والامكان انسان على ما هو مصطلح الفارابي
بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابي علي فانه المصطلح عليه في مباحث صاحب الكتاب
بل في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول مخالف للعرف والتحقيق فانه يصدق ويمكن ان
يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان والحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد واحد
من افراد ج من الشخصية وغيرها وبالجملة ما يفرض في الذهن انه ج بالفعل مما لا يمتنع ان يكون كذلك
فانه من القيود المعتبرة كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا به دائما او غير دائم
وكان صيغته او صيغته فانه ب من غير زيادة حتى وفي اي حال على ما يعم الموقتة والمعينة ومقابليهما
فهذه شرائط الموضوع والمحمول وفيها فوائد كثيرة تتعلق بباب الاقيسة وغيرها وفي الاخلال بها مفاسد
لا تعد ولا تحصى كما يظهر لمن تأمل في منطق المتأخرين من الاشكالات التي اوردها على المتقدمين
فان مرجعها اكثرها الاخلال بتلك الشرائط على ما يتضح لمن له ادنى التأمل ان شاء الله العزيز وانما
اشترطت هذه الشرائط ليعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص بعضها على ما ينقضي لمن لا مثله
ولانه انما يصح القياس اذا كان المعنى ما ذكرناه وزالت عنها الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل

كل ب ومعناه ان كل واحد واحد مما هو موصوف بالفعل بب فهو ا تعدى الحكم من الاوسط
الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوف به بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكل المجموعى فانه لا يتعدى
الحكم منه اليه الا ترى انه يصدق زيد انسان وكل انسان اى جميع الناس لا تسعهم دار واحدة
ولا يصدق زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيره مما نفيناه لا شبهة والعلة فى الكل
عدم تكرر الاوسط على نظر بالتامل فيه ومعه حكمة اشراقية اى بيان رد القضايا كلها الى الموجبة
الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ضروريا
كذلك فالاولى ان نجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء للمحمولات حتى تصير
القضية على جميع الاحوال ضرورية كما نقال كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او
ان يكون حيوانا او ممتنع ان يكون حجرا فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهذه القضية هى الضرورية البتاتة
اى الجازمة القاطعة من البت وهو القطع وفى اكثر النسخ فهذه هى الضرورية البتاتة اى
فهذه الضرورية هى الضرورية البتاتة وهى الضرورية التى جعلت جهة ربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه
وهى المطلوبة فى العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان والمستعمل فى العلوم
وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهى ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها
الضرورة لا غير فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شىء او امتناعه فهو مطلوبنا الا انه جهة له
بل الجهة فى الكل هى الضرورة المطلقة ولهذا نربط الامكان والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب
كما نقول ج بالضرورة ممكن ان يكون ب او ممتنع ان يكون ب فالامكان والامتناع جزء المحمول
بل الخط ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما اى حتميا فى مثل ان ج يمكن ان يكون ب او يمتنع ان يكون ب الا
ما نعلم بالضرورة كذا اى فى المثال المذكور نقول ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة يمتنع
ان يكون ب وعلى هذا فلا يورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع فى بعض الاوقات
اى من الافراد المتحصلة وقتا ما كالتنفس مثلا ان يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس
وقتا ما وكون الانسان ضرورى التنفس وقتا ما امر يلزمه ابدا وكونه ضرورى اللاتنفس وقتا آخر كذلك

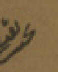
اى الذى هو

اى الذى هو التنفس ضرورى ايضا امر يلزمه ابدا اى فى الوجود الخارجى وهذا ابدا على الكتا
فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتا ما والوجه ان الامكان
للممكن ضرورى سواء كان الممكن ضرورى الوقوع او اللاوقوع فى وقت كالتنفس او اللاتنفس او
لم يكن كذلك كالكتابة واذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان بالضرورة
هو حيوان او نتعرض كونها بتاتة دون ادخال الجهة اخرى فى المحمول مثل ان نقول كل انسان
هو حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى ذكر
الجهة لدلالة القرينة عليها وفى غيره اى وفى غير المذكور الذى هو القضية الضرورية والمراد ان
فى الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لا بد من ادراج الجهة فى المحمول لما تقدم من الغلط ومثاله
من قولنا كل انسان بالضرورة هو يمكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا
ولنا ان لا نتعرض للسلب بعد توضعنا للجهات اى من جعلها اجزاء للمحمولات فان السلب التام
اى الحقيقى الصادق هو الضرورى اى السلب الضرورى كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر
وقد دخل اى السلب الضرورى تحت الايجاب اى الضرورى اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا من ان
الانسان بالضرورة ممتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اى لا نتعرض للسلب فيه لان سالبه
الى موجبه لكون سلبه غير تام وموجبه دخل تحت الايجاب الضرورى اذا اورد الامكان على ما ذكرنا
وعلى هذا يستغنى عن التعرض لقولنا الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن
ان يكون كاتبا ايضا واعلم ان القضية ليست هى باعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب
فان الايجاب انما كان قضية باعتبار انه حكم عقلى والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلى
سواء عبر عنه بالرفع او بالنفى اى سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابى او نفيه فانه حكم ذهنى
وفى اكثر النسخ فانه حكم فى الذهن ليس انتفاء محضا لا وجود له فى الذهن وهو اثبات من جهة
انه حكم بالانتفاء والنفى لم يخرج من الانتفاء والثبوت اى فى نفس الامر لا فى العقل فانه قد يخرج عنهما
على ما قال اما النفى والاثبات فى العقل فاحكام ذهنية حالها شىء آخر وهو خلو نقيض لا انفكاك عنهما

فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منفي او ثابت ولهذا اي
البحث تتمة سنذكرها والقضية اذا لم يعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة وكثر
فيها الخبط اي للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فليحذف مهملة الجهات اي حذرا عن الخبط
والغلط كما قد حذف مهملة الموضوع الضابط الرابع في التناقض وحده هو ان التناقض
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير فلا اختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين
وقد يكون بين اجزاء انسان اخر ونقول قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقولنا بالايجاب
والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد كاتب
عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر
اي بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اي في هذا اليوم زيد ليس بصائم اي في يوم اخر
وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار زيد ليس بجالس اي في السوق وبالاضافة نحو زيد اب
اي لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد وبالقوة او الفعل نحو الخمر مسكرة اي بالقوة الخمر ليست بمسكرة
اي بالفعل وبالجزء والكل نحو الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي كله وهذه ثمانية شروط
اتحاد القضيتين فيها لتناقضا لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها
من الامثلة ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل والجزء مندرجة في وحدة الموضوع ووحدة
الاربعة الباقية وهي الزمان والمكان والاضافة والفعل او القوة في وحدة المحمول
وذكر الفارابي في بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد
الحكمي لان انتساب احد الشيئين المعينين الى الاخر غير انتساب غيره اليه وغير انتسابه الى غيره واختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب لا غير مستلزم اتحاد النسبة الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب و
السلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من
الانسان بلا حيوان وكقولنا كل انسان حجر ولا شيء من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قولنا لا غير
يغني عن قوله لم يحتج يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا بقولهم

يعني المهملة القسمية للمحصورة لاكن ايضا

بحيث يقتضي ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين بالسلب والايجاب الصادقين
نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب والكاذبين نحو كل انسان كاتب ولا شيء من
الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين بالسلب والايجاب اذا لزم من صدق واحد منهما كذب الاخرى
لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثاني كذب الاول لكن بواسطة قولنا
كل انسان ناطق وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله لا غير اما الاول فلاختلافهما في الموضوع و[illegible]
فلاختلافهما في المحمول واما الثالثة فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب
لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف السلب على ما اوجب فيه [illegible] هذا
فيتحقق التناقض بين المختلفين بالايجاب والسلب لا غير ولذلك قال ثم لازم منه اي من الاختلاف
المذكور لاستلزامه الاتحاد في النسبة الحكمية ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كان النسبة متحدة
ولا الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير فينبغي اي فلكون الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير ان يتحد المحمول
والموضوع والشرط والنسب اي الشروط الخمسة الباقية والجهة فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف
بينهما بغير الايجاب والسلب وفي القضايا المحيطة اي الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما
بالكمية على ما هو المشهور بل نسلب ما اوجبناه بعينه اي بل الواجب ان نسلب ما اوجبناه بعينه كقولنا في القضية
النبات وهي القضية التي جعل الجهة فيها جزء المحمول والضرورة جهة ربط المجموع كل فلان بالضرورة هو ممكن
ان يكون [illegible] بعض ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون [illegible] وهكذا في غير هذه اي وهكذا
نفعل في غير هذه القضية من القضايا بان نسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان تدخل حرف السلب عليها
لا غير من تغيير جهة وكم ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما غيرها الجهة والكمية هو لازم
لا هو واذا قلنا لا شيء اي من الانسان بحجر مثلا فنقيضه ليس لا شيء اي من الانسان بحجر فقد سلبنا
ما اوجبنا بعينه في القضيتين الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب نفي سلب البعض مع جواز
في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب نفي الايجاب في البعض وجواز سلب البعض وقد يقدم
[illegible] فان معنى ليس كل وليس لا شيء فلا حاجة الى الاعادة والقضية التي حصص بالبعض



الجزئية م لم يكن لها من البعض بعض ا اي ليس لها نقيض من جنسها م كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض
الحيوان انسانًا وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان
البعض الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدًا ولا الاختلاف بالسلب والايجاب لا غير
ولهذا لا يتناقضان م ولكن اذا عينّا البعض وجعلناه اسما كما ذكرنا من جعله منونًا كان على
ما سبق ا اي من جزئيتها محيط وذات نقيض من جنسها م ولعله ا اي ولعل الناقص م لاتخاذ اي بعض
المتأملين اي في تكثير القضايا وتعيين لازم كليتها م فاذا حفظ هذا ا وهو ان نقيض كل قضية ان
يدخل حرف السلب عليها لا غير م استغنيت عن كثير من تطويلات ا اي على ما هو مذكور في الكتب المفهوم
فليطالعها من اراد الاطلاع عليها م الضابط الخامس في العكس ا بمعنى المستوي او هو
المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض م والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول
موضوعًا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما ا ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ
الكتاب بل في جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه لجواز
استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان
حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب
يعرف بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب
من غير تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان محققا في الاصل او مفروضا وهذا
التعريف يختص بالحمليات وان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من طرفي القضية الخبرية
بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق ليشمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب
فيها ولا فائدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غير وان تغيرت العبارة
اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة وان لم يستلزمها
لم يكن منعكسة ولو صدقت معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها
في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم م وتعلم ان الكل اذا قلت

كل انسان حيوان لا يمكن ان نقول كل حيوان انسان وكلا الكلي قضية موضوعها اخص من محمولها ا
المراد ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكرنا او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا تنعكس كلية لاحتمال
كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان
لكنها تنعكس جزئية اذ لا اقل من شيء موصوف بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع
فيصدق بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله م ولكن لا اقل من ان يوجد شيء هو موصوف
بانه فلان وموصوف بانه بهمان وليكن ج مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمانا ا اي من الموضوع
محمولا كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا م كان كله او بعضه ا اي كان ذلك
الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كل ما صدق عليه المحمول الموضوع
كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع
كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان
كله كذلك م فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان ا اي بانه المحمول م يوصف بانه فلان ا اي بانه موضوع
م كان كله او بعضه ا اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول على معنى
موضوع صدق على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان
فان الجيم ا وهو ذلك الشيء المفروض م موصوف بكليهما ا اي بفلان وبهمان بل بالموضوع والمحمول
والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذا كل المحمول او بعضه والاقسام اربعة
ولهذا قدر قوله كلا او بعضه وعلل بقوله فان الجيم موصوف بهما كما قررنا وتوضيح بوجه اخص ان الموجبة
كلية كانت او جزئية لا تنعكس كلية للاحتمال المذكور ولكن تنعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد
اي في الموجبة شيء موصوف بطرفيها كفلان وبهمان فاذا كان شيء من فلان بهمانا كان
اي المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه والمعنى سواء كان الاصل كليا او جزئيا فلا بد
من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان كان اي المحكوم عليه بالفلان
كل البهمان او بعضه اي سواء كان العكس كليا او جزئيا وكونه احسن لكون التاويل فيه اقل

كل انسان حيوان

واعلم ان الافتراض المذكور هو تصرف ما في الموضوع والمحمول بالفرض والتقدير لتحصيل الغرض
لا على وجه فاسد يتغاير فيه الحدود كما توهم من الشكل الثالث ليلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة
بالافتراض المبني على الشكل الثالث المبني على انعكاس الموجبة وسيأتي زيادة كلام عليه في الفصل الثالث
من المغالطات ◦ واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة
بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ◦ ولا يخفى ان هذا اعني جعل عكس الموجبة الضرورية
ضرورية انما يصح على اصطلاحه اذ لا قضية عنده الا البتاتة لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور
لا على مذهب المتأخرين فانها لا تنعكس ضرورية عندهم لجواز كون المحمول ضروريا للموضوع
كقولنا كل كاتب انسان والموضوع غير ضروري للمحمول كقولنا كل انسان كاتب لا بالامكان
لا بالضرورة ◦ وكذا غير الامكان من الجهات اي كالامتناع والوجوب فيعلم ان الحمل الكلي
بالضرورة بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان لتصير القضايا كلها
ضرورية ساذجة وتوهم من الغلط الواقع من تكثر القضايا واشتباه البعض بالبعض وعكس
الضرورية البتاتة الموجبة الضرورية بتاتة موجبة مع اية جهة كانت بالطريق الذي مر واليه
نقول فللمحيط والجزئية البتاتتين فان سياق الكلام يقتضي هذا وان كان البيان لا يقتصر
على الضرورية لاطراده في جميع الفعليات ◦ انعكاس على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع
اي انعكاس جزئي ◦ واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة
المعنى ان السالبة الكلية تنعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو
ليس لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ويلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق
في السلب ثبوت الايجاب في البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكلام
على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذبان اما الاصل فلصدق بعض
الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه اشار بقوله ◦ والا لوجد من موصوفات
احدهما اي موصوفا احد من الانسان والحجر ◦ ما يوصف بالآخر او وقع الافتراق على الذات احد

اي اكثر واحد

اي كذب احد من الاصل والعكس ◦ بل كذب كلاهما كما مر تقريره ◦ وقد طعن بعض اكابر الافاضل
من المتأخرين فيه بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعني
تقدير فرض وقوع الممكن موجود وهو لا يناقض لا شيء من ج ب بالضرورة في نفس الامر والحق
انه ليس بقادح لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا هو صدق الاصل فقد لزم من تقدير وقوع الممكن
اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المط ولان امكان اتصاف شيء بما يقال عليه
ب يقتضي كون ذلك الشيء من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه
فرض الاتصاف بصفة ب بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه في نفس الامر قبل
الفرض كان من جملة لان فرض وقوع الممكن لا يمكن تغيير ذات الموضوع ذاتا له بل انما يفيد العلم
بان شيئا ما لم نعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها وان امتنع ان يقال عليه ب فكذب بعض
بالامكان ويصدق لا شيء من ج ب بالضرورة وهو المط وتقاوم اخر لو كانت ذات لا يمتنع ان يتصف
بج وفرضت متصفة ب لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف ب وكانت ذات
هذا خلف فان قيل الفرض يقتضي لانه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها لكن الحكم الكلي
وهو قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة يتناول مع عدم الفرض كذلك على الممتنع وانما احتيج
الى الفرض لتغيير الموضوع به حالا لان يحكم عليه فان العرف يقتضي ان يحكم على ما يفرض بالفعل
ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة عنها
وامتنع الطاعن في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة
دائما او الا في بعض ب بالاطلاق العام فبالافتراض بعض ج ب كذلك وهو ينافي الاصل
ولانك قد عرفت ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان
كونه ضروريا كما عرفته ◦ والضرورية السالبة اذا كان الامكان في محمولها اي كما مثلنا وهو احتراز
عما لا يكون الامكان في محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان ◦ فان كان في محمولها سلب
على مثله ◦ تنعكس ايضا اي كما نقل الامكان في ذلك ليصح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا

الحاصل ان فرض وقوع الممكن لا يغير وقوع الشيء في نفس الامر

عليه بحكم الاصل ح

اي فرض وقوع الممكن ح

قلنا انه لو ادخل شيئا ما يمتنع ان يتصف بج لكان قد ادخل فيها ما لم يكن داخلا فيها

كذلك وكما ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا فكذلك فان العكس جعل الموضوع ايضا
بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك قوله كقولنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهي
موجبة عكسها بالضرورة بعض ما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وهو تخبط فاحش اي ان عكس الموجبة
الضرورية كثير من المشائين يعني ذهابهم الى انها لا تنعكس ضرورية لما اشرنا اليه قوله وفي مثل قولنا
ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي السالبة الجزئية قوله اذا عينت ذلك البعض اي من الحيوان الذي
ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولنا لا شيء من الفرس بانسان ينعكس الى
ما قلنا اعني الى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب قوله او تجعل السلب جزء المحمول او نقول بعض الحيوان
هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان وهو خارج عن الشرح قوله والا اي وان
لم تجعل اي السالبة الجزئية كلية او معدولة لا تنعكس كما ذهب اليه المشاؤون لصدق قولنا بعض الحيوان
ليس انسانا بالضرورة وعدم صدق قولنا بعض الانسان ليس حيوانا بشيء من الجهات لوجوب كون
كل انسان حيوانا قوله ولا شيء من البربر على الملك لا ينعكس الى نقيضه دون النقل بالكلية اي
دون نقل المحمول بكليته لان العكس نقله بكليته لا بعضه كما مر والا لا يصح وانه نقض نقضا
على انعكاس السالبة الكلية لعدم اطراده لتخلف العكس عنه قوله ولا نقول لا شيء من الملك على البربر
لظهور بطلانه بل لا شيء مما على الملك ببربر فلفظ على لا بد من نقلها اذ هي جزء من المحمول فيجب
نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء من الحائط في الوتد ولا شيء من الكوز في الماء فانها لا ينعكس
الى لا شيء من الوتد في الحائط ولا من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذب بل الى
لا شيء مما في الوتد حائط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتقض علينا انعكاس الموجبة الجزئية
نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا بالصدق وكذب عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان
هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا
فهو شيخ قوله وابطال العكس في البعض والسوالب والمهملات العرضية انما كان للتنبيه اي
على معرفة القوانين المنطقية او ابانا باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من المتاخرين لا لحاجتنا اليه فيما

اي من المسائل الآتية في هذا الكتاب قوله الضابط السادس في مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه
الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال قوله ان القياس
لا يكون اقل من قضيتين وقد يتجه انه ان قيل ما الحاجة الى اقامة البرهان على هذه الدعوى
بعد ما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه
وجب ان القضية الواحدة لا تكون قياسا لا يجاب بان الفائدة في ايراد المصنف هذا البرهان
عليها ليس الا لقول يلزم منه تصديق مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان ذلك القول قياسا
او استقراء او غيرهما حتى انه لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة لدلنا
البرهان المذكور على ذلك كما اجيب في المشهور لان التكرار لا مدفع به وانما كان يندفع لو
قال ان الحجة لا يكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوع القياس بل يجاب بان الفائدة
بيان ان الاصطلاح مستند الى البرهان وهو قوله فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة
اي على طرفيها فهي شرطية لا بد فيها من وضع اي للمقدم او رفع اي للتالي قضية اخرى لا محالة ليحصل
وهي المقدمة الاخرى واذ ذاك فقد حصلت مقدمتان قوله وهو القياس الاستثنائي المذكور فيه عين
النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء عين المقدم يكون النتيجة عين التالي المذكور فيه
بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي يكون النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل في الشرطية
على التقديرين مشتملة على طرفي النتيجة لا عليها لانها تصدق على التقدير الاول لاشتماله عليها وان
لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لاشتماله على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا
قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي
ان نعلم من وجه انحصار القياس في قسمين استثنائي واقتراني بعبارة احسن من المشهور بان
يقال القياس ان اشتملت مقدمة منه على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما
كانت احسن من المشهور وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو
الاستثنائي والا فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذكر النتيجة بعينها او نقيضها بعينه

مذكور في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال
تخرجها عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران محتملان لهما
فذلك المقدم والتالي لو اسقطت الادوات المذكورة او قطع النظر عنها وان لم يشتمل الواحدة
على شي من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة بين تلك المقدمة والنتيجة ولظهوره لم يذكره
صاحب الكتاب وان اشتملت على احدهما دون الاخر وهو المراد من قوله وان ناسبت
الى القضية الواحدة جزء المط فلا بد قضية اخرى تشتمل على الطرف الاخر ليرتبط احد الطرفين بالاخر
وتتم المقدمتان وهو المراد من قوله فلا بد مما يناسب الجزء الاخر فيكون الى ما يناسب
الجزء الاخر قضية اخرى ويسمى هذا القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه
بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى فان قولنا كل ج ب وكل ب ا المستلزم
في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان قلت لم لا يجوز لزوم المط من قضية غير مشتملة عليه
ولا على جزئه يستقل الذهن منها اليه على سبيل الالتزام كما في العكس وعكس النقيض لا يجاب بانه
لا يحصل التصديق بذلك المط الا بعد العلم بحصول المستلزم فيتم ايضا مقدمتان و
يكون القياس استثنائيا على ما اجيب في المشهور ولان المعتبر في دلالة الالتزام
اللزوم لا شعور الذهن وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بان القضية
المنعكسة مشتملة على جزئي المط وهو العكس وعكس النقيض وان الذهن لا ينتقل منها اليها
على سبيل الالتزام على ما قدمنا حالهما عند الكلام في تنويع القياس ثم القياس قد يكون
واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط لا تزيد
على اثنين والبه اشار بقوله ولا قياس عن احد من اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء
كان حمليا او شرطيا فلقوله فان المط ليس له الا جزآن اما موضوع ومحمول ان كان حملية
او مقدم وتالي ان كانت متصلة او غيرهما من جزءاهما ان كان منفصلة فاذا ناسبت كل واحدة
من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله

سعو الذهن باللزوم لا كلي جزيئات ايضا الا بعد حصوله

وفي الشرطية

وفي الشرطية اي وفي القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا تزيد المقدمات على اثنين اما في الاقترانية
فلان الشرطي ليس له الا جزآن فاذا ناسب كل من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة
واما الاستثنائية فلانه لم يبق الا الاستثنائي في الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية تتم القياس
دون الاحتياج الى ثالثة وفي قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثنائي في الاستثنائيات تعريض ان
في الشرطية الاقترانية لم يبق شي يحتاج الى مقدمة اخرى لا تزيد المقدمات على اثنين والعرض ان
في كلامه اشعارا بحكم الاقتراني الشرطي هذا حكم القياس البسيط واما مقدمات المركب فتزيد على
اثنين لانه قياس مركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة يتركب النتيجة مع اخرى لينتج مقدمة
اخرى وهكذا الى ان يصل الى المط او نطوي وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل
مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل
ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا د فكل ج د وهو المط او نفعل هكذا الى ان ينتهي اليه واما
مفصول طويت فيه النتائج غير المطلوبة كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل ج د
وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة معدة لمقدمتي قياس واحد والقضية
اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة او قبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية
دون العكس ولهذا لم يقل في تعريف القياس انه قول مولف من مقدمات لئلا يلزم الدور
هذا هو المشهور لكن لو فسر المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور
ولا بد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شي يسمى الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر
والاوسط هو المتكرر في المقدمتين المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة في ثبوت
المط به يتبين الحكم باحدهما على الاخر وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا
الا ان المحكوم عليه في المط يسمى حدا اصغر لكونه غالبا اخص من الاوسط في الترتيب الطبيعي
افاضة الحكم الكلي الايجابي في المطلوب والمحكوم به حدا اكبر لكونه غالبا اعم من الاوسط في
الترتيب او لان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة

المحمول م

ويسمى الاخص بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر الطرفين والاسين والمقدمة التي فيها
الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الاخرين
اعني الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها
لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة وردفا ايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله يسمى مطلوبا
واعلم ان كل هذا مختص بما يتركب من حمليتين وعليه يقاس ما يتركب من شرطيتين او من شرطية
وحملية اذ المقدم والتالي في حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة
لا غير لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه بديهي ولزوم ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذلك
بل بين بهذا الشكل وما سوى غيره فهو قبل ذلك الغير لا محالة فيكون اولا نحو كل ج ب وكل ب ا
اذ هو القريب من الطبع جدا ولهذا اسماه السياق الاتم في القياسية خروبه المسمى لهذا انها لا تحتاج الى الحجة
او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقة الاول في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى لانها لا تكون
الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث لموافقة الاول في اخس
مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب ا
او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن
الطبع جدا لمخالفة الاول في المقدمتين ولذلك سماه السياق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره
من القدماء واليه الاشارة بقوله والشركة لا بد وان تقع في محمول احديهما وموضوع الاخرى وهو متناول
الشكل الاول والرابع لانه ان كانت الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول او
ان كانت على العكس فهو الرابع او موضوعهما او هو الثالث او محمولهما او هو الثاني وغير الاوسط
من الحدين يسمى طرفا والنتيجة تحصل من الطرفين بحذف الاوسط واذا كان الحد المتكرر اعني الاوسط
موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن لمناسبته من نفسه بخلاف
الثاني والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن لمناسبتها قبل ان يتنبه لذلك ويكاد

يسبق الى الذهن

يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ المنتجة ما سيتضح قريبا فانا اذا قلنا في الثاني كل ج ب ولا شيء من ا ب
فالفطرة السليمة تتفطن لان الذي هو ب لا يكون الذي ليس ب فج ليس ا واذا قلنا في الثالث كل ب ج
وكل ب ا تتفطن النفس لان ب ج و هو ا فيما هو ج هو ا قبل ما تنبها بالرد الى الاول او بغيره
ولا كذلك الرابع فلهذا صار لها قبول وله اطراح لا بمجرد الكلفة على قبل من ان كلا من الثاني والثالث
يرتد الى الاول بعكس واحد وهذا قد يحتاج الى عكسين فان في بيان الثاني الى الرابعة وفي الثالث الى رابع
وخامس من كلفة العكسين على ما ذكر فلو كان صدقه يجوز ذلك لعم الحرف والاعتبار وحيث
لم يعم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال والتام من الاقترانيات
ما يكون الاوسط محمول الاولى المقدم وموضوع الثانية وهو السياق الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة
اشرافية اعلم ان الفرق بين السلب انما كان في القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها
او موضوعها وبين السلب انما كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة
والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح على المعدوم اذ لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت
بخلاف الثاني فان النفي يجوز على المنفي او في اكثر النسخ عن المنفي ولهذا يصح قولك في زيد المعدوم
ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يصح هو في الاعيان لا بصير وليس معنى هذا الكلام ما يسبق
الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة
على ما ظن وغلط من يكون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما
في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق وجوده في
دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح
عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى للعقل ان يعتبر هذا
في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو
غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولهذا يصح ان يقال
المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان

ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت وعدم صحة الاثبات على الموضوع غير الثابت اذا اخذ من تلك الحيثية هذا ما لك الى اخره

بل حيث له ثبوت في الذهن والجواد في كل ما هو غير ثابت من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل
ما نفاه من علية من الحيثية بل الاثبات مما نعارض علة من ذلك الجهة اللهم الا اذا كان شيا عدميا
او محالا فيه ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية
لا فيهما وعوضهما ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما دون الموجبة
الا ان ما ولنا ذكرنا ويقال مرادهم من ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو
دون الايجاب فمستقيم ويندفع الاشكال عن كلامهم بمحصل ما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع
في الموجبة والسالبة شيء واحد وهو ثبوته في وجود او وهم ليحكم عليه بحسبه وان السالبة
انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير
لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او متنف لتوقف اثبات الشيء
للشيء على ثبوته في نفسه واما ان لم يوخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا
فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من ان له ثبوتا وتلازمان ح لكن نحن لا ناخذ موضوع
السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو
المتعارف وعلى هذا تتلازمان في جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المصنف ايضا
لما ذهل عن الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في
المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل
وهو حمل العنوان عليه اولا لاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اي تمثله في وجود او وهم
لان اثبات الشيء للشيء فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت فكونه ثابتا
متلازمان في المحصورات دون الشخصيات لخلوها عن هذا العقد ولهذا اشار بقوله
ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وهي المحصورات فانك اذا
كل انسان هو غير حجر او لا شيء من الانسان بحجر هو حكم على كل واحد واحد من الموضوع بالانسانية
فيهما الا في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة تشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان على الموضوع

وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو للحمل فانها لا تخلو عن العقد الاول
الذي هو العقد الثاني للموضوع العنوان واليه الاشارة بقوله والسلب انما هو للحمل اي المحمول
الذي هو العقد الثاني لا للاتصاف الذي هو العقد الاول واذا لم تخل السالبة عن عقد ايجابي
لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت واشتمال صدقها على الموضوع المعدوم استوت
مع الموجبة المعدولة في انها لا تصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا في الخارج او
ثابتا في الذهن والعرض انهما متساويان في اقتضاء موضوع موجود في الخارج وعدمه
واذا استويا فيه بحيث تقتضي الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كان في قولنا كل انسان
اقتضت السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر كذلك بل العكس لاستحالة ان يكون موضوع
اعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك قال فلا بد وان يكون الموضوع
بالانسانية محققا اي في الخارج او في الذهن حتى انه يكون موصوفا بها اي بالانسانية
او في الذهن ولا ان اسقاط الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررنا
وقد خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او يجري مجراه ولا يصح الحمل
عليه على ما سيصرح به المصنف فيه فعاد في الشخصيات واستويا في المحصورات فيه امر زائد
وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجده في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلامه
السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية
فلو فرضنا موضوعهما معدوما كما ذكرنا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال فيلزمه ترك احد
القولين ويلزم منه اما ان السالبة المعدولة على الكل تصدق في الموضوع المعدوم واما
ان الموجبة لا تناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه
الموضوع في الخارج وح لا تكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضتين على هذا التقدير
ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجود ين كما قدمنا
فاندفع الاشكال واعلم انه يعرف مما قررنا ان الاشكال غير وارد من اصله وضوابطه فان قيل

ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتناقض افرادهما
وان لم يكن اعم لزال الفرق فيما هو اعم بالاعتبار والمذكور ولا يلزم منه تباين الافراد اذ العموم بحسب
وهذا الاعتبار لا يستلزم وليس اعم افراده او لا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا فاذا
زال الفرق فيجعل السلب في المحيطة في المحمول او الموضوع حتى لا يكون تناقضا لا موجبة
ان اردنا بالموجبة موجبة توافق السالبة في الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه هنا
وهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول بصورة بعض الانسان ليس هو ببصير الى بعض الانسان
هو لا بصير وان اردنا بالموجبة موجبة كيف كانت سواء وافقت السالبة في الطرفين او خالفت ففيه
من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض هو كون السالبة البسيطة مساوية للموجبة المعدولة
لا يحصل بما ذكر وان قيل يحصل بان يعكس بعض الانسان ليس ببصير انسان الى بعض الانسان لا بصير
قلنا فانى يدل على المحمول اولا من غير تطويل لا فائدة فيه والظاهر ان لفظة او
الموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء في معدومات الاشياء
السلب مدخل في كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء المصدق على ما سبق فلا يجعله
تلك القضية قضية لا يعتاج بها فيجعله جزء اللموجبة الا ان يذكر حرف السلب مع الاجزاء
بل لما ذكر وهو قوله كيف وقد عرفت ان ايجاب الاشياء يغني عن ذكر السلب الضروري
والممكن ايجابه وسلبه سواء وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية والسابق
بعض الشكل الاول ضرب واحد وهو كل ج ب ش وكل ا ب ش فبعض كل ج ا بش وانما كان كذلك
لان شرط الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى
ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى والا جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم
بالاكبر نحو بعض الحيوان ناهق غير البعض المحكوم به على الاصغر نحو كل انسان حيوان فلا يتعد
الوسط ولا يتعد الحكم ولهذا لم يصح بعض الانسان ناهق لكن لما كانت المحصورات اربعا
والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة سقط باشتراط

والله اعلم

موجبة الصغرى

موجبة الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من صغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع
الكبرى واشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين
صغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل ب ا
فكل ج ا والثاني من كليتين موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى نحو كل ج ب ولا شيء من ب
ا فلا شيء من ج ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى نحو بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو بعض
ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا لما صارت الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضرورية
ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية وهذا الضرب الاول من اول
الكل به لاستغنائه عن غيره من الضروب الثلاثة المنتجة للجزئية والسالبة الكلية ولا يخفى بعد
الاطلاع على ما مر قوله واذا كانت المقدمة جزئية فيجعلها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون بعض
الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فلنجعل الذي كل البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما
وان كان مهملا وليكن ج فيقال كل ج ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اي كل ناطق ضاحك
فيصح كل ج ضاحك ثم لا احتياج الى ان نقول وبعض الحيوان ج وبعض على انه مقدمة اخرى
فنضمها الى قولنا كل ج ضاحك ليصح بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى
لانها ليست قضية حقيقية ذات حمل ووضع لان ج اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه
وهذا هو الذي قلنا انه يظهر ولكنه لا يخفى على الفطن وان كان ثمة سلب فليجعل جزءا
كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر
فلا احتياج الى بكثر ضروب في حذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان طرف الاكبر اي الاكبر
متعديا الى الطرف الاول اي الاصغر بتوسط الاوسط فالجهة في القضية الضرورية العائدة
بحال جزء المحمول في المقدمتين او في احديهما فيتعدى الى الاصغر اي الحكم منها الى النتيجة مثل الجهة مثل
ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او

ممكن المشي ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي ولا احتاج الى تطويل كثير
في المحاطات اي على ما ذهب اليه المشاؤون بل الضابط لا شراقي مقنع وانما سماه اشراقيا
اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى حكماء الشرق والسياق في الاجزاء اي
الشكل الثاني والثالث اذ ما ساق لهذا السياق اي للشكل الاول لانه فرعان له لا ابتناء
بيانهما عليه ولنشير اليهما اشارة خفية على طريقة المشائين ثم نبين ما ذكره فيهما على طريقته
الاشراقيين فيقول الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الكيف والا لحصل الاختلاف
الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك الكل
والمتعاندين في الاول واحد الحال وسلبي مع امتناع السلب في المتوافقين والايجاب
في المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد
النوعين عن الاخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه
وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول
على نوعه عن بعض نوع اخر وعند اعتبار الشرطين ينتج الضروب المنتجة ايضا اربعة
الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاول من
والصغرى موجبة ينتج سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني
من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا
الثالث موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من
فبعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض
ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الكبرى لينتج ما ينافض الصغرى وبعكس الكبرى في الاول والثاني وبالافتراض في الثالث وهو
فرض موضوع الجزئية الموجبة او السالبة معينا لتصير كلية ويحصل المط من قياسين احدهما
من الشكل الاول والاخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى

ثم عكس النتيجة في الثاني ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان نفرض البعض من ج الذي
ليس هو ب د فيكون لا شيء من د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء من د ا من هذا
الشكل بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض ج د على انها
اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فيقول بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا
من رابع الاول وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز
صدقها اذا كانت بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة تستدعي تحقق
وجود الموضوع وهذا وان كان الطاعن من الفضلاء الاكابر فهو ضعيف لان كل
مفهوم يصدق له ج ما يحمل على كل واحد منهما حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او لم يكن وتحقق
لا يوجب وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت المحمول
في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل ممتنع شكلا لا يوجد شيء من المستحيلات
ومن تحقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه ذلك او يقول ان لم يكن وجود
يصدق لا شيء من ج ا اذ لو لم يصدق لزم كذب نقيضه وهو بعض ج العدم الموضوع وج يصدق
ليس بعض ج ا لاستلزام صدق الكلية صدق الجزئية وهو المط وان كان له وجود ثم
الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس ا فالمط لازم سواء له وجود او لا واما الشكل
الثالث فشرطه موجبية الصغرى لانها لو كانت سالبة جاز توافق الطرفين بان سلب النوع
وفصله عما باين جنسه او سلب احد النوعين عن الاخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه
والا لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل
وخروجه المنتجة ستة من الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكليتين ولمية لا تخفى على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة
كقولنا كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا ولا يلزم المط في هذين الضربين كليا لاحتمال ان

يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط في الضرب الاول مساويا للاكبر وفي الضرب الثاني
مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر يجب ان يكون الاصغر اعم من الاكبر وكل واحد
من هذين الضربين يمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في الضرب الثاني
مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مثال الثاني اذا بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء
من الانسان بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا شيء من الحيوان بفرس
فظهر ان الضربين السبعة الكلية لم ينتجا شيئا من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اعم
من هذين الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا
فبعض ج ا الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ا
فبعض ج ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب
ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا وبيان هذه الضروب بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى ليصير ما ينافي الكبرى وبعكس الصغرى في الثلاثة الاول
والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه
موجبة جزئية وفي السادس سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة ام لا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل
لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المشائين في بيان الشكل الثاني والثالث وعدد
ضروبهما وشروطهما الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه بقوله
وههنا قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل احدهما المحمول
على الاخرى اي على الموضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شيء
من الا... بحيوان او من وجه دون وجه نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان بفرس لان الفرس
لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما يباين الحيوان الا لكان من وجه واحد وهو كونه صهالا فيعلم
... انه لو كان احدهما اي احد الموضوعين مما يتصور ان يحمل على الاخر ما استحال عليه

اي على الموضوع

اي على الموضوع الداخل تحت الآخر محموله اي محمول الآخر لان المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء
فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اي احد الموضوعين بالآخر ايقاعا حمل موضوعا في النتيجة وانما
حمل ههنا في النتيجة ضرورية بتاتة نحو بالضرورة لا شيء من الصهال بانسان او لا شيء من الانسان
بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها اي وانما كانت هاتين القضيتين ضرورية
بتاتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع
الآخر او لوجوب السلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين عن الآخر لتباينهما فان
يكون في المقدمتين من جهات او سلوب فيجعل في المحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة
ممكن الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر هو بالضرورة ممتنع الكتابة فانه
جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان الانسان بالضرورة ليس
الحجر وهو لا يشترط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه في هذا الباب خاصة اي والاقوى في النسخة
عن المشركين في محمول غير متحد من جميع الوجوه فيمكن الكتابة لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الباب
وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب المشاؤون ومعنى قوله ايضا انه اشترط اتحاد المحمول
في هذا الشكل كما اشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين خلافا لما عند المشائين
بل انما يعتبر الشركة فيها وفي الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية ويجوز
... العصيتين فيه اي في هذا الباب وهو الشكل الثاني ويخرج من الباب الاول ان
بيانه بالشكل الاول ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما ما امكن على موضوع
الاخرى وكل قضيتين استحال على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الآخرى فموضوعهما
بالضرورة متباينان ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان وكذا
اي وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في التالية محمول احدهما ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة
ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب فانما يلزم تباين الموضوعين
لكون القضيتين بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الاخرى

لا شيء من الانسان بالآدمي او
لا شيء من الآدمي بانسان
وكذا

وممتنع الكتابة

انها موجودة في الاصل

فان وجوب النسبة ممتنع على الاول اى على موضوع الاول م والامكان على الاخرى اى على
موضوع الاخرى ولهذا لا يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان كل حجر كاتب
واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضرورية سالبة نحو لا شيء من الحجر الانسان بالضرورة
وكذلك اى فى السالبة ا اذا كان محمول احديهما واجب النسبة ا نحو كل انسان كاتب بالضرورة فكان
والاخرى ممتنع النسبة ا نحو كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة م فكان على ما قلنا ا يلزم تباين
الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهى ان لا انسان بالضرورة ممتنع الحجرية كما م
وان كان فى هذا السياق بحث وليجعل كله كما سبق ا لبعض القضايا المستعملة كلها محيط
كله موجبة لضرورة السلب فى المحمول سالبة لضرورة الجهة م ولسنا نوجب ان نعمل فى
احاد مقدمات العلوم هذا العمل ا وهو جعل الجزئى كليا والسوالب موجبا وغير الضرورى
ضروريا بل اذا علمنا القانون ا اى نجعل كل واحد من الثلاثة الاخر ههنا فكل مقدمتين
صادقتا على هذا القانون ا وهو كونهما محيطتى الموضوع بحيث يحيل اثبات محمول الحدين
على موضوع الاخرى سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة او جزئية
او غير ضرورية م علمنا ان حالهما كما سبق ا اى من كونهما محيطتين موجبتين ضروريتين
يستحيل اثبات محمول احديهما على موضوع الاخرى سواء كانت وسلمنا من تباين الموضوعين
وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا به م وتركنا التطويل ا اى تطويل المباحث على اصحاب
وهى ان المسلم منها فادعه م والبيان ا اى فى بيان انتاج الضروب م والخلط ا اى الاختلاط
ولهذا ا اى ولهذا السياق م مخرج ا اى بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعا هاتين
المقدمتين مما يصح دخول احديهما فى الاخرى او وجب على جزء ما احدهما ما امكن على جزء
الاخر او امتنع وستثنى نقيض التالى ا وهو انه وجب على جزء ما احدهما ما امكن او امتنع
على جزء ما الاخر لنقيض المقدم ا وهو ان موضوعى هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما
فى الاخر وهذه طريقة الاشراقيين فى بيان الشكل الثانى واما طريقتهم فى بيان الشكل الثالث

لعل المثال هكذا
كل انسان كاتب بالضرورة والحيوانية
بل وهكذا ايضا اذا كان محمول
احديهما واجب النسبة لان
المراد بالمحمول ههنا محمول
فى الاصل كما اشار اليه
الشارح العلامة
منه

فى الشكل الثالث الى ان يقول ا عسرة واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط فى الثالث م وصف
المحمولين ا اى من الاصغر م موصوفا بالمحمول الاخر ا اى بالاكبر م ضرورة مثل ان يكون زيد حيوانا
وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيء من الانسان حيوان على اى
طريق كان ا اى بالسبق المقدمتين والمعنى انه كان زيد حيوان صغرى وزيد انسان كبرى
او كان بالعكس فانه يصح ان الاول حيوان شيئا من الحيوان انسان والثانى ان
شيئا من الانسان حيوان م واذا كان هذا الشيء المعين ا اى الاوسط متغايرا ا اى كليا
كالانسان لا كزيد على ما هو فى المثال الاول م فيجعل معروفا ا اى بالحمل بين الصغرى والكبرى
محيطتين م كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فيلزم ان يكون شيء من احدهما
هو الاخر ا اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب م واذا كان بعض من شيء موصوفا باحد
المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان م او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل و
الانسان ضاحك بالفعل م وعين ا اى ذلك البعض م يجعل معروفا كان هذا ا وهو كون
الحد كشيء معين موصوف بالامرين حاله ويجعل ايضا فى المحمول ما يستقل الى النسبة نحو كل انسان
حيوان وكل انسان فهو غير الحجر ليصح بعض الحيوان فهو غير حجر م ويكون ا اى يعد جعل السلب جزء
المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى
واذا كان المقدمتان فيهما السلبان فيجعل السلبان جزء المحمول صح ايضا كما فى قولك كل انسان
هو لا طائر وكل انسان هو لا فرس جاز النتيجة موجبة وهو ان شيئا مما يوصف بانه لا طائر هو
هو لا فرس وهو طاهر غنى عن التفسير م وان كان احدى المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان حيوان
والاخرى غير مستغرقة ا نحو بعض الانسان كاتب بالفعل م بعد الشركة فى الموضوع يجوز
اشارة ا الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفى كلية احدى المقدمتين م فان البعض
داخل فى الكل فيتعين كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من احد
المحمولين بالاخر وهو المطلوب م ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالاخر فى هذا السياق ا

لجعل محمولين الا المحمول الصغرى وهو الاصغر
ومحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان
شيئا من احدهما

وصار هذا الحد كشيء معين موصوف
بالامرين ا اى بالحيوان والناطق

وكل انسان حيوان

اى ولا ينتج في هذا الشكل كليا فان المحمولين او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذي
هو الاوسط والطرف الاخر امثال الاول كل انسان جسم ومثال الثاني كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق ولا يلزم اتصاف كل واحد منهما بالاخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق
بل في من احدهما مع الآخر نحو بعض الجسم حيوان وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجانب
والسلوب اي المحمولية المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة وصلحا للحصول الكل
بضرب واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الفردية ومداره اي مدار هذا الشكل
على امر واحد وهو ثبوت اتصاف شيء واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيئين هما

ومن الشكل الاول

الاصغر والاكبر ومحصله اي حاصله ان هاتين القولين اي الصغرى والكبرى فصح
معهما شيء ما وصف بكلا المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر فهذان القولان
هكذا حالهما اي بعض موصوفات احد محموليهما يوصف بالاخر وقد انحذف عنا التطويلات اي
التي ذكرها المتأخرون من تكثير الضروب وبيانها والاضطرابات الى غيرة لكن فصل في
الاقترانات الشرطية والشرطيات ايضا ويؤلف منها اقيسة اقترانية كالقياس من الحمليات والتي
الاشارة بقوله ايضا وافيها بحث لانها اما ان تركب عن المتصلات او المنفصلات او الحمل
الحملي والمتصل والحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو المركب
من المتصلين والاوسط اما جزء تام من كل واحد من المقدمتين او غير تام من كل منهما او
من احديهما غير تام من الاخرى فان كان تاما من كل منها فينعقد فيه الاشكال الاربعة
لانه ان كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس
الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك في
المتصلات اي في الاقتراني المركب من المتصلات والتركيب في ضرب ما كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجودا فالكوكب خفي نتيجة كلما كانت الشمس طالعة فالكوكب خفي
لان نتيجة هذا القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا القرب

المنفصل

دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات ومن ما يكون كثير الاستعمال ولهذا ايضا لم يذكر
المركب من منفصلتين ومن المتصل والحملي ومن المتصل والمنفصل لقلة استعماله بالنسبة الى
القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا لم يذكره وذكر عليه هذا الاقتران بان ملازم
الكبرى في نفس الامر مجاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان ممتنعا في نفسه
على من افضل الاشكال وهو الاول بان كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا
وكلما كان سوادا لم يكن بياضا وجوابه ان الاوسط انما وقع في الكبرى على الوجه الصغرى
كان الانتاج بينا لكن النتيجة كاذبة لكذب الكبرى وان لم يقع كالسواد الماخوذ في
على الوجه الذي لا يضاد البياض وفي الكبرى على الوجه المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم
فاسد لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى صادقة فليس هذا من الانتاج اذ ليس
من شرط انتاج القياس صدق مقدماته فان كاذب المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما والشرائط
والحدود واعني في الاقترانات الشرطية حالها كما سبق اي يعني في الاقترانات الحملية من غير تفاوت ولهذا
اكتفى بما ذكرها هناك وقد يتركب قياس من شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى
او الكبرى وعلى التقديرين فالشركة من الحملية والمتصلة اما في المقدم او التالي وينعقد الاشكال
الاربعة في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع ولمسيس الحاجة اليه فاني
تحل به هذا الاقترانات ولان الاشكال غير الاول ولان جزؤ بعيد عن الطبع الا في الاقسام
في المباحث الاشرافية الى غيره والى القسم الرابع اشار اليه بقوله واقربها اذا كانت الشركة
في التالي والحملية الكبرى كقولك كلما كان ج ب فكل د وكل ا فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها
مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة ما يتألف التالي والحملية كقولنا كلما كان ج ب فكل ا وهو ظاهر
غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة في نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق
مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلاء موجودا فهو بعد وكل بعد فهو في مادة فلو
لصدق ان كان الخلاء موجودا فهو في مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما عرفت انا لا نسلم

٤٧

كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالزام فانه لا يمتنع في المحال ان يلزمه من وجوده نقيضه
وليس صدق المتصلة الا بصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت فصل
في قياس الخلف وسمي به اما لان الخلف هو الشيء الردي او المحال واما لان الحاصل
من هذا القياس هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم
لاثباته فكان المط ماي من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني
من متصلة وحملية ان كان المط حمليا او من شرطيتين من [illegible] وغير تام ان كان المط شرطيا
والآخر استثنائي والى هذا اشار بقوله والقياس الذي يثبت فيه حقية المط بابطال نقيضه
هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي كقولك ان كذب لا شيء من ج ب
فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة حقة ينتج على ما مر انه اي الاقتران المركب من المتصل
والحملي ان كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ا او ان شئت جعلت هذه اي هذه النتيجة
من بعض ج ا محيطا بان تجعل نقيض المط الذي هو تالي الشرطية او هو بعض ج ب محيطا
بان تجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د فيصير كليا وهو كل د ب وتصير القياس هكذا
ان كذب لا شيء من ج ب فكل د ب وكل ب ا ينتج ان كذب لا شيء من ج ب فكل د ا
ثم نستثني نقيض التالي وهو لا شيء من ج ا على الاول او ليس كل د ا على الثاني لينتج نقيض
المقدم وهو انه لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق وفي الخلف سر ان كذب النتيجة ما لزم
وفي اكثر النسخ ان النتيجة المحال لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان
يكون لنقيض المط فيكون نقيض المط باطلا والمط حقا وهو المط وعلى هذا القياس استعماله
فيما اذا كان المط شرطيا وكان الاقتران الذي فيه من شرطيتين او من طبع في انتاج الاقتراني
المركب من المتصل والحملي ثم جعل قياس الخلف مركبا من اقتراني واستثنائي وبين ذلك من طريقين
احدهما لكن المط ليس كل ج ب اما ع ب او كل ب ا مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق
لصدق نتيجتهما وهي كل ج ا لصدق صورة القياس لكن ليس كل ج ا على انها بينة الكذب او مبينه

فلا يجتمعان على الصدق ولكن كل ج ا على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المط وثانيهما اما
ليس كل ج ب او كل ب ا مانعة الخلو لكن ليس ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب وبين منع الخلو
بان كل ب ا صادق على ما فرض فاما ان يصدق معه كل ج ب او ليس كل ج ا فان كان الثاني
فقد امتنع الخلو وان كان الاول لزم مع المقدمة الصادقة كل ج ا فامتنع الخلو ايضا وتركبه على هذين
الوجهين صحيح لكن الاشهر تركبه من اقتراني واستثنائي وفي تحليله طريق آخر وهو ان كل ج ب وكل ج ا
فيصدق كل ج ب على انها مسلمة ثم نقول لكن ليس كل ج ا فليس كل ج ب وهو المط القضايا
السابقة وهو قوله الاقيسة البرهانية وغيرها ثم ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان
وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية واليقين هو الاعتقاد بان الشيء كذا مع اعتقاد
انه لا يكون الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب امتناع تغيره ليخرج
اعتقاد المقلد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام الاوليات
والمشاهدات والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس
بسبب مشاهدة القرائن دون الاثر موجب للتعين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف هيئة تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا التي قياساتها
معها وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تعزب عن الذهن عند تصور الحدود كقولنا الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين وبين الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن لكن صاحب الاصل
جعلها ثلاثة اقسام لان تصور طرفي القضية وان كان بالكسب اما ان يكون كافيا في الجزم
بالنسبة بينهما اولا والاول الاوليات يدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها
منها وان لم يكن تصور طرفيها كافيا في الجزم بل يتوقف على شيء آخر فان كان ما يتوقف عليه
احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام شيء آخر اليها فهي المشاهدات والا
فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق وهي ما يكون سبب الحكم فيه بعد توسط تصور الطرفين
واحدى القوى الظاهرة او الباطنة شيئا آخر كحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور

ولهذا لم يذكرها لدخولها في الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا بل لا بد في كل من
للمجربات والمتواترات نقضا او قياس خفي كما في المجربات او غيرهما كما في المتواترات والى ما ذكر
اشار بقوله ثم ما نعلمه يقينا من المعلومات ثلاثة اقسام لان المعلوم منها اما ان يكون اوليا
وهو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة
احسن مما يقال في المشهور ان الاولى هو الذي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول
لانه يختص بالحمليات وعبارته تشمل جميع اصناف القضايا ولا اسناني لاحد انكاره بعد تصور الحدود
لان الاولى هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف
فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود كحكمنا ان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد
بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد فان قيل لا نم ان حكمك
ان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقولك في النقيضين ان الشخص الواحد
في حالة واحدة لا يحل مكانين اولي بل يكفي في نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون
مشاهدة لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى بعض الى مشاهدة باطنة وذلك ظاهر قلنا
انه وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة يفضي اليها تصور اجزائه فان تصورها
لا ينفصل الا بها واما بعد تحصلها فلا يفتقر ذلك التصديق الى غيره ويكفي في التصديق مجرد
تصور اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة
ما يفضي اليها التصور بل ما يكون بعد تحصيله زائدة عليه وهي مشاهدة النسبة في المشاهدات بحكم العقل
بعين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا الحكم ما ادركه فانه فرق بين ان يكون المدرك في
المشاهدة هو نسبة المحمول الى الموضوع مثلا كما في المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع
المحكوم عليه بالمحمول وهو فرق دقيق يتميز امثال هذه الاوليات من المشاهدة او يكون
مشاهدا بقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة او كعلمك بان لك
شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس

الحس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس الباطنة
كعلمك بان لك شهوة وغضبا على ما ذكر او غيرها كعلمنا بذواتنا وافعال ذواتنا التي مدركات
نفوسنا لا بالاتها وتخص المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلي
في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول
لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس
بتلك الجزئيات فانها انما تستعد بالحس ان هذه النار حارة لا ان كل نار فان الحس من حيث هو حس
لا يعطي حكما كليا لانه انما شاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل
بما ادركه الحس واداه اليه فان جزم به فهو من جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول
عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط
الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات كل ما يشاهد ليتجه نقضا باغاليط الحس بل نعني
بها ما حكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك
ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور فانه اذا لم يكن له ذلك المشعر كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان
الشمس مضيئة وكذا اذا كان له ذلك المشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور كما يحتج على من
لم يشاهد الفيل مثلا بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان يحتج
عليه بها او يكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها باصناف
لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات
الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي هي ولهذا قد يبدل
بعض اقسام الاوليات اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا من النفس
في عدم الاتفاق عن كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا
لما كان دائما ولا اكثريا ... نقيض التالي لنقيض المقدم كحكمك بان الضرب بالخشب مولم
وانما مثل بهذا ليشعر بان التجربيات لا يقال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا الغار اسود مثلا

بل يقال جرّبنا أن النار محرقة وأن السقمونيا مسهل وليس هو أن هذا الحكم الحاصل
بالتجربة مثل الاستقراء أي من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم
الكلي لأنه غير مفيد لليقين والتجربة تفيده لانضمام القياس إلى المشاهدات الجزئية والاستقراء
هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام
كقولك كل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وهو يفيد اليقين لأنه في قوة قياس مقسم
نفيده ونظمه أن يقال كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد
متحيز فكل جسم متحيز وإن لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيده كما يذكر
فإذا كان الاستقراء غير هذا فتعلم أن حكمنا على كل إنسان بأنه إذا قطع رأسه لا يعيش ليس حكما
على كلي بما صودف في جزئياته الكثيرة إذ لا مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على أن كل إنسان
حيوان لأنه ليس مبنيا على مشاهدة كثير من جزئياته بل نظر إلى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء
قد يفيد اليقين إذا اتحد النوع كما في المثال المذكور أو كان الاستقراء تاما كما مر وإذا اختلف
أي النوع فقد لا يفيد اليقين وإنما قد لا يفيده لأنه قد يفيده مع اختلاف النوع وذلك
إذا كان تاما كالحكم بأن كل حيوان يحرك لدى مضغه فكه الأسفل استقراء لما شاهدت ويجوز
أن يكون حكم ما لم نشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدته لأنه يحرك عند المضغ فكه الأعلى
ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات أي من المخبرين
فإنه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسا لا تواترا إذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط امتناع
المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في أزمنة متقادمة ويشترط
فيه استواء الطرفين في ذلك الزمان وواسطة في حصول العدد التواتر وإنما ترك ذلك واشتراط كونه
مستندا إلى الحس لظهوره فإنه لو اتفق أهل العالم بالإخبار على أن العالم قديم أو حادث
أو على اجتماع النقيضين ونحوهما لما أفاد إخبارهم يقينا لأنه غير معقول لا عن محسوس
وإلى الشرطين أشار بقوله ويكون الشيء ممكنا في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ واليقين

منه القاضي بوفور الشهادات لأنه إذا حصل علم أن عدد الشهادات قد تم وليس لنا
أن نحصر عددها أي عدد الشهادات في مبلغ يعني كما حصره بعض أهل الظاهر في حدود
لكن حصره في أربعين الذي يعتد به الجمعة في بعض المذاهب أو ثلثمائة وثلثة عشر عدد أهل
بدر والمغيرة كلب من محكاتهم الباردة فإن ذلك لا يتعلق بعدده نوعا النقصان والزيادة
وفي حصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم أخرى مع ساير الشرائط والقرائن
وليس حصل قليل وللقرائن مدخل في هذه الأشياء كلها إلا في المتواترات والتجربيات
والحدسيات عند الجمهور بحدس منها أي من القرائن الإنسان حدسيا فيحكم بسببه وإنما جعل
الثلاثة من أصناف الحدسيات على قاعدة الإشراق لاشتراك الكل في الحدس وذكر من
اثنين وزاد الثالث هو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الإشراق
دون الأولين وحدسيات لا يكون حجة على غيرك أي وحدسيات على قاعدة الإشراق
الثلاثة كما قال في التلويحات وبشكل المتواتر في الحدس والتجربي ليس حجة على غيرك إذا
لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وموضوع وفيه تنبيه على أنه لا يجوز استعمال هذه
في القياس الذي يراد به إفادة اليقين للغير أو يقصد به إفحام الخصم أما الأول فلأنه يجوز
من جواز أن يكون ما حصل للمستدل بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير وإذا لم يحصل
من مقدمات القياس يقين لم يحصل له النتيجة ويقينا أيضا وأما الثاني فلأنه لو حصل له
منها اليقين كما حصل للمستدل أنكر ذلك على وجه المعاندة لم يكن لنا سبيل إلى إقامة لعدم الطريق
إلى الكشف ودعواه وهذه الستة التي جعلها ثلاثة هي مواد الأقيسة البرهانية على معنى أن كل
قياس يتركب منها يسمى برهانا كيف ما كان القياس من استثنائي أو اقتراني
حملي أو شرطي ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية وهي أيضا عند الجمهور ستة
أقسام الأول الوهميات وهي قضايا كاذبة يوجبها الوهم الإنساني في غير المحسوسات
سواء تعلق بالمحسوسات كحكمنا بأن وراء العالم فضاء لا يتناهى أم لا كحكمنا بأن وراء العالم

ان كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض
حكمه كمساعدته للعقل الموجود بالميت انه لا يتحرك ولا يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه
والاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف
والاحتراز عنه فارق الوهم العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقوله
وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات الصرفة
حكمها في المحسوسات كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في الجهة لان عنده ان كل موجود
في جهة مشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا كذلك واما حكمه
فيما يختص به وصحيح ان شهد له العقل كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد
وساعد العقل في مقدمات ينتج لنقيضه اي لنقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل الى النتيجة
رجع عما سلم اعلم ان من المثال وهو قوله اذا اختص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان
الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة انكرها
وكل وهم يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل الا ان ما خالف العقل يستحيل ان يكون
عقليا لقوله والعقل لا يوجب ما يقتضي مقتضى اذ لا خلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررنا

خلاف ح

والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة او
لرقة او حمية او لغيرها وانفعالات من عادات وشرائع وآداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح
والفرق بينها وبين الاوليات هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا
خلقنا الآن دفعة من غير ان شاهدنا احدا ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا فانا لا نحكم
بها بخلاف الاوليات لان الاولى نحو النفي والاثبات لا يجتمعان قد يكون مشهورا فان العقلاء
في شهرتها تطابقوا لاجلها لا لمطابقتها لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا اي فطريا
وقد لا يكون فلهذا قال والمشهورات ايضا قد لا يكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميات
ايضا قد لا يكون فطرية وامثلته واضحة وقد يكون فطرية كحكمنا ان جسما واحدا في زمان واحد

لا يكون في

لا يكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما لكنه يكون
وهميا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا كذلك وكلي من حيث هو مدرك العقل فمنها
اي من المشهورات الذي هو غير فطري ما هو حق كحكمنا بان الجهل قبيح ومنها اي من المشهورات
باطل كقولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يأول بان نصرة الظالم كفه عن الظلم
الا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاولي مشهورا ايضا من حيث عموم الاعتراف لا من حيث
كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي
ومشهور باعتبارين والثالث المقبولات وهي قضايا يوخذ عمن يحصل معتقد فيه اما لامر
سماوي او مزيد عقل ودين كالماخوذات من افاضل السلف والائمة الخلف وهو المراد
من قوله ومن القضايا ما قبل ايضا عمن يحسن به الظن والرابع المخيلات وهي قضايا تورد
الورود عليها تاثرا عجيبا من قبض وبسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب شرب
الخمر انها ياقوتة سيالة وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقياة فرغب النفس في الاول ونفر
عن الثاني واليه اشار بقوله ومن القضايا ما يوثر لا بتصديق وفي اكثر النسخ ما لا يؤثر في التصديق
بل لقبض او بسط وسميت المخيلات لحكمك بان العسل مرة متهوعة وانما لم يقل في المقبولات
وسميتها الان قوله ومن القضايا ما قيل يدل على اسمها المحسوس عنده في هذا الكتاب المشبهات
وهي قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره وليس هي ماهاهي وسنذكر
اسباب الاشتباه في المغالطة ان شاء الله العزيز وهي المراد بقوله ومنها قضايا اي ومن
القضايا ما وقع شبهه بالمروج بالتزويد وسنذكرها يعني في المغالطة وعند الجمهور الخامس
المسلمات وهي قضايا يوخذ من الخصم ليبنى عليها الكلام في ابطال مذهبه ودفعه حقة كانت
او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع
احاطة خطين مستقيمين بسطح والسادس المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن
والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان يطوف في الليل فهو سارق

وكانه لم يذكرهما لدخول المسلمات في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار آخر وفي لفظة المسلمات فهما نلوح اليه ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقينيات سواء كان فطريا او نسبيا على فطرياتى في قياس صحيح واما غير اليقينى فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عنه افحام الخصم وتغليطه ومن المشهورات والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم او دفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابه والغرض منه ترغيب الجمهور فيما ينفعهم من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزهادة في الدنيا ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وترويج الاصوات الطيبة والالحان الحسنة فصل التمثيل وهو اثبات الحكم في جزئى لثبوته في جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول الحكم كالحدوث للامرين كالعالم والبيت قياسا على شمول معنى واحد لهما وهو التاليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة الى الحكم فيه ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة جامعا فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم تقرر اصحاب الجدل هذا النمط وهو شمول الحكم للامرين قياسا على شمول معنى لهما ان علية المشترك بطريقين احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم وهو ان المعنى الشامل اى التاليف حيث عليه كان البيت ونحوه كان مقرونا بهذا الحكم اى الحدوث وقلنا بالعكس اى وحيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان في محل النزاع وهو في حيز الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما في موضع لم نجده هذا المحتج ومع جواز انفكاكهما في موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما في محل النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين وهو ان الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما والدوران وهو الموضع الذى لم نجده ولم يشتبه ولم نطلع عليه ترتب الشئ على الشئ وجودا وعدما علامة كونه من التفسير موجب لعلية المدار للدائر فالتاليف

علة الحدوث نقض بالجزء الاخير من العلة وسائر الشرائط المساوية لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما على ما ذكر من التفسير مع ان شيئا منها ليس علة بالاتفاق والثاني ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المنطقيين والترديد الذى لا يكون بين المتناقضين عند متاخريهم وهو انهم يعدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذى سموه اصلا او الشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا ليس يقينى لاحتمال علة اخرى لعدم انحصار العلل فيما ذكروا مع ان هذه اللوازم والاعراض لجواز وصف آخر هو مناط الحكم الا ان الترديد غير دائر بين النفى والاثبات فهذا واقف ولا يسقط عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه الا بعد حين ثم يبطلون ما ورائه ما سوى التاليف من الاوصاف ما سوى الله الحكم في الاصل اى ما عدا التاليف احاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر كما يقال علة حدوث البيت ليست الامكان والا لكانت صفات البارى حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك او ان الذى يستبد اليه الحكم اى التاليف استقل دون الاوصاف ما فيضا الحكم في موضع آخر اى الوجود الحدوث مع التاليف في ذلك الموضع دون الاوصاف لمنه كونه في علة الحدوث للتاليف ولا طائل تحته واما الغائى ما سوى الذى يستند اليه الحكم اى الغا كل ما سواه عن درجة الاعتبار لا يفيد ولا يتم لان خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا لعلية المشترك او كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اى الحكم في الاصل لخصوصية اى لخصوصية الاصل ولخصوصيته لا المعنى يجوز ان يتعدى اى من المعاني المشتركة او لمجموع الاوصاف اى ولبقاء احتمال ان يكون الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلل يقينا وعند النزول عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اى بعد تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اسمه كل واحد من الاثنين اثنان وعود له ثلاثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وضرب كل الى مدخل الاثنان

او ثلاثة ثلاثة وكلام شبه العدد له مدخل اذ ان كل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون
الصالح لاقتضاء الحكم هو اثنين اثنين او ثلاثة ثلاثة من تلك الاوصاف دون الآحاد واذا كان كذلك
لم يمكن حصر عقود الاعداد وابطال دخولها في العلية وذلك غير محتمل وايضا يحتمل
انه ثم ما عينتموه اي التأليف الى قسمين اثنين مثلا وعنصري لا يلازم اي الحكم وهو الحدوث
الا الاحتمال او هو التأليف العنصري ولا توجد اي ذلك القسم الذي يلزمه الحكم في محل النزاع ولا يثبت
الحكم فيه وهذا اقرب من الوجه الذي سبق من احتمال علتهم عن وصف هو المناط
والفرق ان هناك جوز اضافة الحكم الى وصف غير التأليف وههنا جوز اضافته الى
هذا التأليف الخاص من حيث ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا
الى وصف غير التأليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التأليف وان كان خاصا كان غير
الوجه السابق ولهذا قال اقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذي عينتموه في موضع آخر
لا ينجيكم لجواز ان يكون الوصف في احدى العلتين الى انهما يقتضيا الحكم اي ادراك الجميع
ايضا صفات في محل النزاع اقتران التأليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث فلا يلزم
الا هذه ايضا اقتضاه فهو وغير مستقل بالاقتضاء وكان للحدوث وهو حكم عام علل مختلفين
متغايرين في كل منهما التأليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعي واليه اشار
بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عام اي كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والشعاع
ومجاورة جسم حار كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع مع آخر اي مع التأليف وصف آخر
يقتضي الكل بالاجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى عدد الاوصاف ان التزم بعدها
في موضع الثاني لا احتياج الى السبر والتقسيم في الموضع الثاني والعام ما سوى التأليف عن ضبط الاسباب
وفيه من الفساد ما فيه وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة
ويبنون الحجة عليه ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز ان يكون لحكم
واحد عام علل متعددة لكانت الحجة له لها علة اخرى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة بامور متعددة

وليس فليس مستنون بالتمثيل بعض ما بنى عليه التمثيل اي وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة
وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل علة في الغائب
اي الفرع ولهذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب لجواز ان يكون
لشيء عام او متخصص علل او شروط على سبيل البدل اما العام فقد تقدم مثاله واما المتخصص فمثاله
ان شاء الله العزيز ومن قواعدهم ايضا ان ما دل عقلا او بعض الشاهد دل عقلا مثاله في الغائب
كان الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل
وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف
وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرطا للعلم المتوكل
او خصوصية الفرع مانعا عن عليه المشترك لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان فصل
وهو في انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة النسبة الطرفين
ذهنا وعينا اي علة التصديق العقلي بانتساب الاكبر الى الاصغر نفيا او اثباتا في الذهن وللوجود في
اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا
النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمساس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن
والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم لاعطائه اللمية بالكلية
فان اللمية هي العلية ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر نفسه بل علة لوجوده
في الاصغر وان كان معلولا له كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان ليس علة
لوجود الجسم في الخارج لانه معلول وجوده فيه بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون
اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون علة للتصديق فحسب الا في الوجود
ويسمى برهان الان اقتصارا لانه على انية الحكم اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الوسط
اي الدال على انية الحكم دون لميته معلول النسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر
عندنا اي الان الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا نجوز ان نستدل به عليها لا انها علية

كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط
معلول للنسبة التي هي مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان
الاوسط والاكبر متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب

فصل في بيان المطالب ولان العلم منقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان يكون
نحو اكتساب التصور وهو اثنان ما واي او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما
تطلب اما شرح الاسم كقولنا ما العنقاء ويجاب بتفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا وهو ما بحسب الاسم
واما رسم بحسبه او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باصناف المعقول
في جواب ما هو ويقع الحدود الحقيقية في الجواب وربما اقيمت الرسوم مقامها توسعا او اضطرارا
وطلب مفهوم الشيء يشملهما فلهذا قال وفي المطالب منها ما ويطلب به مفهوم الشيء ولا بد وجود
ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع عند من لم يعرف الشكل الاول من كتاب الاصول
فاذا سال ما عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال فالمثلث المتساوي الاضلاع كان الجواب هو سطح
يحيط به ثلاثة خطوط متساوية حدا بحسب الاسم فاذا عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا
بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى الشخصين والتنبيه
وقسم وهل اما بسيط يطلب به وجود الشيء اولا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا
ويتخلل في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السوال عن وجود الشيء يكون بعد معرفة
مفهومه لان ما لا يفهم لا يسال عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في
مدلوله جاز هذا السوال واما السوال عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده لان طالب
ماهية الحركة يطلب حقيقتها امر موجود فيتقدم علمه بوجوده ويكون هل البسيط واما مركب يطلب
وجود شيء لشيء كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله وهل يطلب به احد طرفي النقيض ما قرن به
لان ما قرن به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود محمول في البسيط
ورابطة في المركب كما يقال هل الحركة موجودة فيقال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اي باحد

وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة ام لا في المركب واي يطلب به التمييز اي تمييز الشيء
عما شاركه في الجنس او في الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا كقولنا اي حيوان هو فيجاب بالناطق
او ضاحك ولم يطلب به علة التصديق اي الحد الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة
كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به
علة الشيء في الاعيان كقولنا لم كان المغناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية
وانما سماها اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان اليها
دون غيرها ولهذا يسمى ايضا امهات المطالب ولان من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسال
مطلقا كذلك لا يسال عن وجوده بصفة كذا ولا عن العلة في اتصافه بها او في وجوده
في الخارج او في اتصافه بصفة كذا فلزم تقدم مطلب ما بحسب الاسم على جميع المطالب
ومن فروعها اي من فروع اصول المطالب وهي ما يستغنى بغيرها عنها كيف الشيء وما
وما يقال في جوابه كيفية مثل ان الشيء اسود او ابيض وكم وما يقال في جوابه كمية كما
وهي التي لاجزائه عند التجزية حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهي ما لا يكون كذلك
كالاعداد واين الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه ومتى ويطلب به نسبة الشيء الى زمانه
وقد يغني عنهما اي عن اين ومتى اي اذا قرن ما يطلب كما يقال في اي مكان هو وفي اي
زمان فيغني اي عن اين ومتى وعلى هذا غيرها نحو على اي كيفية هو او على اي كمية هو
ان هل المركب يقوم مقامها جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه
ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها هل لونه ابيض اولا وهل طوله اربعة اذرع
ام لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد في الزمان الفلاني ام لا ومن المطالب من
ويطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لاختصاص من باولي العقل كما يقال من جاء
بانه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية تنزل عن ان تعد في الامهات لانها يطلب علومها
بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فانه ما لا كيفية له لا يسال عنه بكيف وكذا اخواتها

المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشار فيه وبين احرف المتن
وفيها فصول الفصل الاول في المغالطات اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب
لم يورد في هذا الباب انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي
بل اقتصر على ايراد بعضها وذكر اشياء مشوشة لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان بتحقيقه يتضح ذكر
انواعه فنقول كل قياس ينتج ما ينافي وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان
برهانيا او جدليا والا فسفسطي شبه البرهان او مشاغبي شبه الجدل ولا بد فيهما من
تقتضيه مشابهة اما في مادته تشبه الحق او المشهور ولا يكون شيئا منهما او في صورته بان
ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس تفسد صورته او مادته او هما جميعا والآتي به
غالط في نفسه مغالط لغيره ولولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لما تم
صناعة وهي صناعة كاذبة تنفع بالعرض ان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط
وان يمتحن بها او يعاند فوائدها المشبهات لفظا او معنى ومن المشبهات معنى الوهميات وهي ما يحكم به
بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتية وصناعية
وخارجية والاول ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى
امر واحد كما قلنا وهو عدم التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه ثم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ
والاول الى ما يتعلق بالالفاظ من حيث تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول الاخر
اما ان يتعلق بالالفاظ نفسها وهو ان تكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد
وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراه ويسمى جميعها اشتراك
اللفظ واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل
تحصيلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التعريف اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال
عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمعلقة بالة الكتب ويسمى ما يتعلق
الاشتباه فيه بنفس التركيب كما تقال كلما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة هو

تارة الى المعقول

تارة الى المعقول واخرى الى العاقل واما ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى
ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى المركب والاعكسه ويسمى تركيب المفصل
المتعلقة بالمعاني وان تعلق بالتاليف بين المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها غلط
لم يقع في البتة بنحو ما ولا يخرج من ان يتعلق بتاليف يقع بين القضايا او بتاليف
يقع بين قضية واحدة والواقع بين القضايا اما قياسي او غير قياسي والمتعلقة بالتاليف
القياسي اما ان يقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجة او يقع فيه بقياسه الى نتيجة والواقع
في نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته اما المادة فكما يكون مثلا بحيث
اذا اخذت المعاني فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا اخذت على وجه يكون قياسا
لم يكن صادقا كقولك كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث
هو ناطق بحيوان اذ هو اثبات قيد من حيث هو ناطق يكذب الصغرى ومع حذفه
يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى لتصدقا اختلف حدود القياس
لعدم اشتراك الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
لان الاسماع الذي هو تالي الصغرى قلبي والذي هو مقدم الكبرى سمعي ويظهر البطلان
بعد الاطلاع على المثال الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج
ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقع
في القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس
بالقياس [illegible] على ما في المقدمات ويسمى مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا
ما هو المطلوب من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك
متضيقا بانه لو كان متضيقا وتحرك قطره الاقصر لزم الخلاء وهو محال اذ المحال ما لزم من كونه
متضيقا بل من تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول ما لزم ذلك واما الواقعة
في القضايا [illegible] مثل [illegible] كقولك زيد وحده كاتب

لا فادته ان غيره ليس بكاتب واما المتعلق بالقضية الواحدة الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا وذلك بان يكون موضوع احدهما في مكان الاخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما يتعلق بواحد منهما وينقسم الى ما يؤخذ فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه يلزمه التوهم والتكليف فظن ان كل متوهم مكلف او كمن راى ان انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ المتوهم والابيض بدل الانسان والى ما يؤخذ فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كان يوخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان او لا يوخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود كمن ياخذ غير الموجود كانه غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل وقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعا منها لفظية تتعلق الى البسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلاثة منها بالتركيب وهي في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة فمنها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة وجمع المسائل في مسئلة واحدة وثلاثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة واما الخارجيات مما ينتفع المغالط بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او نقصان او تحريف او بحيلة من اغلاق العبارة والمبالغة في المغلق والسفاهة او منعه من الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من ليس له قدم راسخ في العلم ولا معرفة بالقوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام وكان في طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا انه لم ادم امثال الكتب اكثر استعمالا في زماننا هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم القوانين وتجنبهم العلم وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى امور خارجة عن القياس يقصدون بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعين انهم قهروه واسكتوه فاذا تكلمت في القوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام الثلاثة عشر فلنرجع

الى تتبع الفاظ الكتاب لتفسير كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع مثل ما لم يذكر له مثالا لكن يجب ان تعلم ان اصطلاحه في المغالطات من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببهما معا غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر كما يذكره في اقسام احد هذه الثلاثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا تنسب ما يرخ منه الى اعتراض فان الرجل اعظم من ان يختلي على امثال هذا فنقول انه قد يقع الغلط في القياس بسبب مرتبته اي صورته وهو ان لا يكون من هيئة ما ينتج على ما ذكرنا لكون الكبرى جزئية في الاول والثالث او الصغرى سالبة في الاول والثالث وقد عرفت انه من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف او السكت باعتبار البرهان وغيره ومما يتعلق بذلك اي بالغلط الواقع بسبب الترتيب ان لا يتكرر الحد الاوسط بالكلية في المقدمة الثانية كما يقال الانسان ذو شعر وكل شعر ينبت ليس ان الانسان ينبت فان الحد الاوسط الذي هو محمول الصغرى لم يجعل بعينه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف او لا يكون الاوسط متشابها فيهما اي في المقدمتين الاولى والثانية اعني الصغرى والكبرى بسبب اختلافه فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت لينتج الساكت ليس بساكت وذلك لاختلال الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ يشكل انه من الموضوع والمحمول على ما ظن كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما يكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها بكون وحده جزء الموضوع واستلزامه لذلك لا غير متشابها وهو ان يكون جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزءا من المحمول وقيل الانسان وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لصدقت النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة فاذن ليس الغلط في هذا المثال عدم تكرر الوسط بل لصلاحيته لا له بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه اخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب اقتضاء الوحدة اليها لان معنى الانسان وحده ضحاك ان الانسان ضحاك ولا شيء من غير الانسان بضحاك فالموجبة الانسان ضحاك وهي مع الكبرى تنتج صادقة والسالبة لا شيء من غير الانسان

وهي لا ينتج مع الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين واخذت
واحده وقع المغلط فيه لتوهم انه يصدق الانسان وحده حيوان وهو كاذب واعلم
ان هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار الحمل المقدمة جمع المسائل في مسئلة
وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فلتعرفه فانه دقيق م اولا يكون ا اي الاوسط محمولا
على الكل ا يعني في الكبرى لان شرطها الكلية في الشكل الاول م كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام
لينتج ان كل انسان عام وهو خطأ نشأ من اهمال المقدمة الثانية ا اي من اهمال شرطها وهو الكلية
ولهذا عقبه بقوله م وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول على الكل ا اذ ليس كل حيوان عاما
م بل هو ا اي الحيوان المحمول عليه العام م مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى ا اي الحكم من الاكبر
الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان نفسه وموضوع الكبرى
الحيوان العام الذي هو كلي واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى المخصوصات على ما نص عليه الشيخ
في الشفاء والسر فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد الشخصية
بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو غير جنس والذي هو
كالطبيعة ولان العام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من
غير لزوم ان النوع او الشخص جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة
كما في الاشارات وفي الملخصات لزم وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية
كونها مهملة على ما ذهب اليه في الملخصات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى
لكون الالف واللام تقع تارة موقع كل وتارة موقع ما يدل على الطبيعة الاصلية وهو من باب الغلط
بسبب في جوهر الالفاظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احوال العرض ان نظرنا
الى ما دخل عليه الالف واللام وتحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها سوء التاليف المتعلق بالمادة
لا بالصورة لانه تحصل ورتب على وجه يكون قياسا لكذب الكبرى وان رتب على وجه يصدق
الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم م اولا يكون احد الطرفين ا اي الاصغر والاكبر م في النتيجة علما او كو

من زيادة سهو اعتبار الحمل وباعتبار المقدمات من باب سهو

في القياس

في القياس ا اما الاصغر فكما يقال الفلك المجرد لجهات جسم لا جهة وراءه وكل جسم لا جهة وراءه
فلا يحترق فليس منه فالفلك لا يحترق فان موضوع الصغرى هو الفلك المجرد وليس هو موضوع النتيجة
وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية
فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المفكر غير المعرف المعين للحصر وهذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار
الحمل وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة م فان احفظت ما مضى ا اي من شرائط الاشكال م امنت من
الغلط في هذه الاشياء ا اذ الغلط في كلها لاغفال الشرائط على ما لا يخفى م وقد يقع الغلط بسبب
المادة كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة في القياس مغيرة ا اللفظ
كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك لينتج ان كل انسان ضحاك فالكبرى والمطلوب شيء واحد حقيقة
المعنى ولو قلت كل ضحاك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك بشر
واحدا لكن يجب ان يعلم ان الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس والا لصح
صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا اخر
غير المقدمات مع انه الواجب كونه كذلك على ما عرف في حد القياس م او كما يكون المقدمة اخفى
من النتيجة ا كما يقال في كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشيء كذا جوهر لان جزء الجوهر انما يكون
جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشيء حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا كحمله على الابيض مثلا
فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه ليس بجوهر فاذن قولنا
كل ما هو جزء الجوهر اخفى من قولنا شيء كذا جوهر وهذا ليس من باب اغلاط المادية بل من
باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى وان كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق
والعلة القياسية يجب ان يكون علة للتصديق الذي في النتيجة فان كانت مع ذلك علة
نفس الامر كانت لمية والا كانت انية م او مثلها ا اي مثل النتيجة في الظهور والخفاء كقولك
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوي النتيجة والكبرى في الظهور والخفاء
م فلا يكون ا يعني على تقدير تماثل النتيجة والمقدمة م اشتهار النتيجة بها ا اي بالمقدمة م اولى من اشتهارها بالنتيجة ا

ون جعل هذا وما مثله من المغالطات نظر لانهما لا يعلقان زغاية ما في الباب ان القياس اشتمل على مقدمة كاذبة لا ينتج لانه يغلط ولهذا لا يدخلان تحت قسم من الاقسام الثلاثة للمغالطة المنقسم كلها الى ما يورد على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما غلطا وامتحانا او يكون المقدمة كاذبة يغلط فيها لاشتباه اللفظ الان الذهن السليم لا يصدق بالكاذب الا اذا كان مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة اى من جهة الاداة بسبب اشتباه معرفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظ هو يجوز عوده الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلم هو انه ليس مثل ما يعلمه او اسم ما اى او لاشتباه اللفظ من جهة اسم ما مجازي او مستعار او غيرهما كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان لينتج ان بعض المنقوش حيوان والسبب هو اشتباه الفرس المجازي الذي هو محمول الصورة بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى او مركب كقولنا هذا غلام حسن بالسكونين لاحتمال ان يكون الحسن مضافا اليه للغلام او صفة او تصريف يحتمل الوجوه اى او لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه معربا فاعل المختير بكسر الياء ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا ولهذا قال او تصريف يحتمل الوجوه لا يختص بل يتعلق بالثلاثة المتقدمة اعني اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كلا اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى عليه انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك بحسب التركيب والثاني من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية باعتبار ومن باب الغلط بسبب نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اى على الروابط وتاخرها اى عنها ويكثرها اى وبسبب كثرة السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثرها فان افرادها سلب وازواجها ايجاب لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اى يقع الغلط بسببها ايضا لتعددها على السلوب

وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطاء فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا وفي الثاني الكذب فقولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة مثلا مكان السوالب الموجهة بالجهات كسالبة الضرورية خطاء لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا سالبة الوجود غير السالبة الوجودية وقس عليهما سائر الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اى الذي هو الممكن العام والخاص كقولنا يلزم الا يكون اى الذي هو الممتنع وما ليس بممكن اى بالامكان الخاص قد يكون ضروري الوجود او العدم لصدقه على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اى بالامكان الخاص فانه بعينه ممكن الكون الا ان يعني بالامكان ما ليس بممتنع والعام فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد عرف هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة فاذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء اى للمحمول او الموضوع ولا يستعمل الا بدا اى على سلب واحد وعدلت الى اللفظ الايجابي بحسب ظاقتك لئلا يكثر السلوب والتراكيب اللفظية امنت من هذا الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اي من الغلط الواقع بسبب السلوب اذ لا ابلغ في التغليط منها ولهذا قال والسلوب مغلطة جدا اى والحال ان السلوب مغلطة في الغاية وقد يقع اى الغلط بسبب السور كما يوخذ البعض السوري كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض من اعضائه كاسنانه مثلا واحترز بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا من حيث هو جزء وكما يوخذ الكل يعني كل واحد كقولك كل واحد من الناس يشبعه رغيف خبز والجميع اى الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا كل الناس اى جميعهم يشبعه رغيف خبز كل واحد مكان الآخر وهذا وما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة وقد يقع اى الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد

شرح

لكن يحتمل الوجوه صح

اى كل واحد منها صح

بناءً على ان كل سواد لون او قد تقدم انه من الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب المفصل
وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب جيد اي ذو نفس جوهرية وصاحب
اخلاق فاضلة فيقال انه طبيب جيد اي في الطب او تفصيل مركب وهو الذي يصدق مركبا
لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اي مركبة منهما وكذلك اذا اريد بالواو جمع الاجزاء
ويصدق معه انك اردت جمع الصفات فيقال انها زوج وانها فرد او يكذب وقد
عرفت انها من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن
ان احد المتلازمين بعينه هو الآخر وان احدهما علة للآخر ولا يعلم ان من المتلازمات
ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعدادي الضحك والكتابة في الانسان فانه لا ذهبهما مع ان شيئا
منهما ليس علة للآخر ولا عينه وهذه المغالطة اي اخذ احد المتلازمين علة للآخر كثيرا
ما يقع لمن لم يترسخ في العلوم فياخذ ما مع الشيء او هو الملازم مكان ما هو الشيء او هو العلة وقد سبق على
هذا اي على اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء كثير من الدور الفاسد كما يقال ان لم يكن
وفي بعض النسخ ان لم يكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة متوقف كل واحد
منهما على الآخر فيكون دورا وهو فاسد فانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف المعية
استحالة ان يوجد احدهما الا مع الآخر وهو جائز واقع غير مستلزم للمحال لا توقف التقدم
وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان
كل واحد منهما بالآخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه او هو ظاهر
غني عن التفسير وقد اورد عليه ان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان
وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان وان اريد به التقدم بالذات فيستغنى عن
ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشيء علة للآخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين
على الآخر كون كل واحد منهما علة للآخر وذلك هو الذي ادعى استحالته فيكون الدليل
اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليصح الكلام

والجواب

ان لم يكن الابوة لم يكن البنوة وان لم يكن البنوة لم يكن الابوة ظ

والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى البيان فان كل احد من العقلاء يتصور تقدم
حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية
فيكفي في تقرير ذلك ان يقال لو كان وجود كل منهما بالآخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر
لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر
لفظ التقدم وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما
مع الآخر بالضرورة فينتقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر
فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما
على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية ان جوز به التقدم اما على الاول
فلامكان وجود كل منهما بدون الآخر لكونه مستغنيا من الجانبين واما على الثاني فلتوقف كل منهما على الآخر
واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الآخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي المعية
اذا منع او قيل لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما على الآخر
لا ينافي المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقيم كل واحد منهما مع الآخر
ضرورة كلبتين متخيلتين قد يقع مثلا ان يقام كل واحد منهما مع الآخر ضرورة ولا يقوم احدهما
الا مع قيام الآخر لا تقدر على قيام الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل تعقبه بعضهم في المتضايفين
في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معا ايضا والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين
لكونهما معا في العين والذهن وربما يسمى هذا القائل المتضايفين نقض القاعدة بان يقول الا ان تخصص
ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة غير المتضايفين ومن عادة المغالطة
قاعدة بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة ويستثني عنها شيئا كالمتضايفين ليكون نسبة الحجة الى البعض
والى غيره مما يدخل تحت القاعدة سواء بدون حجة اي استثنى شيء دون حجة وهذا اي الاستثناء
من القاعدة دون دليل هو غرضنا في ايراد هذه المباحث العلمية والارشاد لا القدح
وفي كثير من النسخ والارشاد للقدح ولعل مغلطا في حجة واحدة اي الحجة هذه المذكورة و المغلطان

كلبتين متخيلتين

اللسان فيما احديهما وعوق في المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الآخر وثانيتهما
انتساء المتضايفين عن القاعدة مع استوائه فيه الجد اليه والاغيره مما معه واخل تحت القاعدة
ولقطع الناس على جواز ان يكون شأن كل واحد منهما مدخل في الآخر ويتصور مع المعية
وليس من شرط كل ما له مدخل اي في تحقق الشئ كقيام كل واحدة من اللبنتين في قيام الاخرى
وفي اكثر النسخ وليس من شرط كل مدخل اي كل ذي مدخل في تحقق الشئ التقدم والعلية
المطلقة ولا شرط وجوب التقدم المدخل اي في العلية كما سعداد في الضحك وكالكتابة في الانسان
على ما تقدم واعلم ان هذه المغالطة ومواخذتها مع الشئ مكان ما به الشئ من باب سوء
اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما يصاحب الشئ ويلازمه ملازمة المعية وبين ما يلازمه ملازمة
العلة والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه الشئ بدله
ومن ما يوقع الغلط ان يوجد مبدأ الامر في شئ اي لعلة جمع البصر في السواد مع علما كما
ليثبت شارك فيه اي في مشارك لك الشئ في المعنى العام كالبياض لكن يقول السواد
انما يجمع البصر لكونه لونا فيتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كمن رأى الحركة انها لا تتصور بقاؤها زمانين فاخذ انها كذا للوضع فتعدى الى الباقي
وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى زمانين وهذا يقع
كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى انما بالقوة فيكون
دائما بالقوة فيكون معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وبالقوة بالنسبة الى امور آخرة
كالصور والاعراض هذا هو المثال المشهور ولذلك اخذ ما هو محمول على الشئ على اعتبار
باحد فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا الباب لوقوع
لفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء
الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية
مالانهاية بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هي بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء

مدخل في الآخر فلا يتصور الا مع المعية او في اكثر النسخ صح

اي ذلك الامر وهو جمع البصر صح

اعتبار الحمل

اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذانى وسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض
كل واحد منهما مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس في السفينة متحرك
وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عندهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظي العرض والذات فيه وعند بيان
الغلط وذلك بان يقال المقدمتان انما يصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك
بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت في موضع وحينئذ لا يكون الاوسط متكررا او اذا جعل
متكررا صار بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل
واخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فظن
ان كونه كليا امر يحمل عليه لاتصافه به في الاعيان كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك
لانه امر يحمل عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ اعتبار
الذهن عينا ما يقال لو كان شئ كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا
هذا خلف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شئ به وجوده في الخارج
ليلزم وجود المتصف به فهو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر مثاله ايضا قولهم لو كان العدم
متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء اعتبار لان
المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالتمييز الذي هو مثال الصوري الذهني وبالذي
هو مقدم التالي الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط والا كذب احدى المقدمتين او اخذ المتغير
فيها بمعنى واحد واخذ انى وسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر
لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علة
واما تعليل جزء الحكم بجزء علة فهو كنقل رفع الف من الرجال مسافة ما فيظن ان الواحد منهم
يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان
يحركه اصلا ويمكن ان يأول كلام المصنف رحمه الله بحيث يشتمل الصورتين لان في الاول

اي وسبب اخذه صح

أخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حقيقة من الحكم اليه وهذا من باب سوء اعتبار
الحمل ايضا أو اخذا اي وسبب اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له كما في برهان التمانع وهو انه
لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان لا يحصل شيء منهما او يحصل
احدهما دون الآخر او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون
معا وعجز الالهين والثاني عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان
المحال لازم من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الهين بهذه الصفة استحالة
الهين مطلقا الذي هو المط وهذا من باب وضع ما ليس بعلة علة على ما لا يخفى وعده بعض من الخلف
كما قال في التلويحات ووضع ما ليس بعلة علة يختص بالخلف وهو ان يدعى ان المحال
كان لنقيض المط ويكون لغيره لكنه في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات عرفت من حده
انه لا يختص به أو اجزاء اي وسبب اجزاء الطريق أو طريق الاولوية عند اختلاف النوع كمن يقول
بوجوب النفس اولى من التحرك أ هذا في بعض النسخ وفي بعضها من التحرك وفي اكثرها من التخيل وهذا
لقوله بعد اشتراكهما في الحيوانية اللهم الا ان يقال المراد الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما
في كثير منها كما سيجيء مشروحا ان شاء الله العزيز وانما يصح هذا اذا كان من نوع واحد او كان
المقتضي فيهما امرا متفقا بالماهية كما يقال لبس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما
في الجسمية المقتضية للتحيز كما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالآخر اولى
من العكس وهذا ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة
بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجزاء هذا الطريق أي وكذا يقع الغلط بسبب اجزاء هذا الطريق في عالم
الاتفاقات أ وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية والتغيرات الفلكية كقول القائل
ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم
ان ههنا اسبابا غائبة عنا أي اسبابا سماوية واتفاقات ارضية محجوبة وتسمى امورا ممكنة وتسمى هي
عليها او في النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقصان أ كالانسان مثلا م لا يجري هذا اي طريق الاولوية

بعد اشتراكهما في خواص

فان بعض خواصه

فان بعض خواصه قد يكون او نام بامر لكان له في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسياتي فيما بعد
ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا والبناء عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه أ لمن ادعى
ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا
وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح
لما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او تمتنع
ولكن لا من جهة مبنى الكلام عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشيء متفرع
على امكانه الذي هو المط ههنا فكان الامر المفروض متفرعا على المط فلو فرع المط عليه لزم
الدور وحل الحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك
في نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية
ولوجوب رعاية هذا القيد في التالي يكون النتيجة ان شريك الاله ممكن بحسب ذلك الفرض
وليس المط ذلك بل المط انه ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات
كمن يقول كل ابيض داخل في مفهومه البياض وزيد ابيض لتعدي اليه دخول البياض
في حقيقته فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان
او غيرهما مثلا فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض أ وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظ
ومثال آخر كمن سمع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة عن الاعيان
فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان فحكم انها مطلقا لا موجودة
ولا معدومة م ومما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحل أ وفي اكثر
النسخ المحل والمراد عن المعنى الذي اطلق أي ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شيء بل فيما وقع
عليه النقض دفعا للنقض أ اذ لا ينضبط الحمل او المحل بل المعنى المصطلح عليه فيغلط فيه
على ذلك المحمل ثانيا وعلى هذا المحمل اخرى وذلك كبعض مثبتي الجزء لما اورد عليه ان الواقع
في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين غير ما منه الى الآخر فينقسم

كقوله

لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لاني اعني بالجسم كل مؤلف
مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال
تسمية جسما له وتوحيدا بداءه ان يقال هذا الغير المتجزي الذي هو بسمت التأليف جسما
الى كل واحد طرف مستقيم سواء سميته جسما او جزءا فان نزاعنا في ذاته لا في اسمه وكقول بعض
الى كنه صفات الباري وقدمها لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان
كانت واجبة تكثر الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني
اعني بالغير ما يصح انفكاكه تغايرا او وجودا وصفاته ليست كذلك فيكون عين الذات
فلا تكثر فغير تفسير الغير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا ينفعه لان الخصم يعود لفظ الغير
ونقول ان كانت الصفات عين الذات واحدة فلا تكثر بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذه
الذي ليس عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن النفي والاثبات فيتوجه الاشكال على كل تقدير
ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط او مما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض لانه يمكن حمله عليه
ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل اي فاذا قيل لا نم ان المماثل لمماثل مماثل له فان هذا
لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي مماثلة من جميع الوجوه الدخول الذي بين سبعة في الكمية
مع وصيرورته مماثلا في المماثلة التي بين سبعة سواء كانت من جميع الوجوه ام لا فان
حرية المماثلة الثانية لا تقر وكذا حرية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتأمل لاطلاق
حرس فانه تقرر لجواز اختلاف الجهة على ما سيتلى عليك اجيب بان مرادنا من المماثلة المماثلة
من جميع الوجوه فخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض لما كان قوله فان هذا لا يلزم الا
اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا كان التماثلان من وجه
واحد قال ومما اذا كانت اي المماثلة من وجه واحد يلزم ايضا ان يكون المماثل من ذلك الوجه
مماثلا اي في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شيء شيئا
بامر ويماثل غيره بامر آخر ولهذا النقض غيروا وخصصوا تفسير المماثلة بعد ان كانوا اطلقوا

والمساوي

والمساوي للمساوي مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه اي على النحو الذي عرف في
المماثل فاما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسما وبعرضه جسما آخر
فلا يلزم ان يكون المساوي للمساوي مساويا واليه الاشارة بقوله فاحد مساوي الشيء من وجه
كالجسم المساوي لجسم في الطول مثلا لا يلزم ان يساوي مساويا للمساوي الآخر اي الجسم
ومع المساوي له في العرض مثلا فقوله فاحد مساوي الشيء جواب فلما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا
فان قيل لا نم انه اذا اختلفت جهة المساواة جاز اطلاق المساواة عليهما لانها لا يطلق الا اذا
من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المتساويين على الشيئين وان لم يتساويا
من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعي ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساويان في الطول
فقط اي وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط اي لا في العرض والعمق ولا يخفى انهما
من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اي للملكة
ومنه احترازا عن العدم المطلق لا لانه ليس كذلك بل لانه وجد امثلة هذا القسم مخصصة بالملكة
مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل لانه عدم الحركة عما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه
عن انتفاء البصر فحق من يتصور في حقه البصر ولهذا كان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى
اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شيء من المتضادين
يكون عن مبدأ واحد فلا بد وان يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور كما يقوله
الثنوية وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة ضد النور
لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان يقابلان الخير والنور
تقابل العدم والملكة فلا تثبت لهما في الحادث لهما جاء انه مبدأ وعلة بل علتهما عدم الملكة
واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل
على انه ضد ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذا اريد بالمعدوم معدوم الملكة

٥٩

محلا ثابتا كالملكة لانه ليس عدما خاصا فيستدعي محله فعدم الملكة وان لم يحتج الى علته بالذات لكنه
يحتاج اليه بالعرض لاحتياجه محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات فلهذا
كان من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة
اشتباه الامر الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطة يعرف احكامهما من الاخر
لئلا يغلطوا فيها ويقع فيه الثنوية وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي
فقال والضابط في معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا الموضوع كالجسم مثلا او الانسان
ورفعنا عنه الملكة كالحركة او البصر لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا او اعمى
بل يكفي استبقاء الموضوع ورفع شيء منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدا
فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى العلة ويلزم منه امور اخرى من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم
وموقع الغلط كما اوقعهم فيه ولما كان سماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اي امكان الاتصاف
موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر عما يمكن ويصح ان يتصف
ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان كالقدوسية
فانها عبارة عن كون المتصف به غير مادي والتفرد فانه عبارة عن كون المتصف
غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة عمن يصح ان يكون ماديا
ولا الثاني عبارة عن انتفاء الكثرة عما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات
بل هما عبارتان عن نفس كون الشيء غير مادي وغير كثير ولهذا علله بقوله في اسماء السلوب
اذ التقدير وانما لم يشترط فيها الامكان لانها اسماء لنفس السلوب التي هي عدم محض
لا السلوب المضافة التي هي اعدام الملكات المشترطة ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد في نوع واحد

فيها الامكان صح

وفي بعض النسخ في موضوع واحد بمعنى انه يشترط امكانها في بعض اشخاص النوع دون البعض
كالمرودية التي هي عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها في الا شطاذ والمرودية
عدم اللحية فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان

اي ما هو شرط الامكان بمعنى في جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار
الاعم والمعنى ما ذكرنا للدلالة المذكورين وما فوقه كالعمى والسكون عليه على ما مر لا الدلالة لفظا
عليه فانه ظاهر للاكثر فاسماء الاعدام اما ان لا يشترط فيها الامكان اصلا وهي اسماء السلوب
واما ان يشترط مطلقا وهي اعدام الملكات واما ان يشترط في بعض المحال دون البعض فيكون
عدم الملكة باعتبار واسم السلب باعتبار آخر هذا اصطلاح المتاخرين وربما اختلف الاصطلاح
في ذلك ولذلك قال ولما لاصطلاحات تختلف لا تنافي ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء عند المشائين اما انه
ليس بمضيء فلانه غير قابل للنور لانه مشف في الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور
عما من شانه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والفرس وسائر
الامم يزعمون ان ما ليس بنير ولا نوراني فهو مظلم حتى لو تصوروا وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال
انا ذهب اليه المشاؤون بناء على ان الهواء في العرف العام لا يسمى مظلما لان كل سليم البصر اذا
فتح ولم ير شيئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا تشكل الا بالعرف
ومن ذلك اي ومما يقع الغلط فيه الايجاب والسلب مكان العدم والملكة كما يقال الحجر اما بصير
او اعمى لان الاثبات والنفي لا يخرج منهما شيء كقولنا الحجر اما بصير او ليس بصير وهو باطل لان
العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس بصير على الشيء صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر
عما من شانه ان يكون بصيرا فلهذا لا يلزم من صدق ليس بصير صدق الاعمى وانما هذا الجواب
فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة فلا بد ان نقول ان الحجر ليس ببصير ولا نقول
انه اعمى او هذا الغلط من باب ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشيء بدله ومما يقع
الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة فيوخذ بعضها مكان بعض كما يقال الواجب لانه
اما ممتنع او ممكن اذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب
لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام
ولا يستلب موجبه السالبة وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ الا انه

ان ما هو

كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكرنا انه يعني به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستوق
وهو كون الحكم على كل واحد واحد والعام الاول اي الكلي كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه
واثباته صدق الخاص واثباته ا كالانسان مثلا اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما
لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما اعم والآخر اخص هذا خلف
ويلزم من كذبه ونفيه كذب الخاص ونفيه ا لاستلزام اللاحيوان اللاانسان لان نقيض الاعم اخص
من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص وبصدق
الخاص دون العام وهو محال فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق
قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام
لكنه كاذب لان الموجبة تستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا فضلا عن ان
يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة قلنا لا نسلم انه
لا مفهوم له فان الشيء اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا بالضرورة واما
كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا في قضية موجبة فان اريد الوجود
الذهني فكل ما له مفهوم فهو موجود في الذهن والا لم يكن مفهوما وان اريد الخارجي
فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في المثال هذه القضية
كذا فاندفع الاشكال والخاص الذي بازائه ا اي بازاء العام الاول كالانسان يلزم من صدقه صدق العام
ولا يلزم من كذبه كذب العام ا لانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه
كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا والعام الثاني ا يعني كل ج ب بعكس هذا اي بعكس
العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب صدق بعض ج ب
ايضا ا اي الموجبة الجزئية وكذا كل شخص شخص من ج ا اي وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه
اي من كذب العام الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي فيه ا وهو بعض ج ب الا ترى انه يلزم
من صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا

واما خاصة ا
ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان
العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام ا وهو كل حيوان انسان
ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام ا لانه اذا لم يكن بعض ج ب لا يكون كل ج ب وهو واضح
ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة وهما ا اي احد المغالطات كل الماهية
المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة وهما وهو باطل لانه ليس على اطلاقه وانما يصح هذا فيما في الشكل
وبعض الكميات ا يعني في كل ما له اجزاء متشابهة لا تخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي ماء
مجموعهما يشاركهما في الحقيقة لان الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدائرة متشابهتان وفي بعض الكميات
وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة او في اكثر النسخ ولا يشاركهما الدائرة في الحقيقة
وهو المنفصل والانسان يحصل من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة
الفصل الثاني في بعض الضوابط وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية ا اي
الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يغني عن المقدمة الاولى ا اي الصغرى كقولنا ما في كم زيد اثنان
ولا نعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد بخصوصه بالفعل ا اي لم يندرج
بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين حصاة او غيرها حتى نعلم انه اي نعلم
ان ما في كم زيد زوج عند حكمنا به ا اي بان كل اثنين زوج ما لم نعلم انه ا اي ان ما في كم زيد
اثنان نعلم افراده بالخصوص ا وهي كونه اثنين شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه
اثنين يحتاج العلم آخر فاذا لم نعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى الا بالقوة لا بالنسبة
الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل انما بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فنعلم بالقوة
انه ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك انما نشأ من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
فانه لما رأى ان موضوع المقدمة الاولى مندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه يندرج
بالفعل فغلط وهو واضح ومما اشتهر من المغالطات ا اي في استحالة تحصيل المجهولات قول القائل
ان المجهول اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله

كان ص

المجهول عنده العموم ا
وهو كونه ص

وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة معرفة اذا وجد واما على الثاني فلا
تحصيل الحاصل وهذا ايضا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لانه تقدم
من اهمال الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واخذت الاولى بدل الثانية
وههنا اهملت حيثية كون المط معلوما من وجه مجهولا من آخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا
مطلقا لبيوجه الشك فان المط ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب
نحو ما لم يخطر ببالنا بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل
بل هو اي المط معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص اي ذلك الوجه المجهول بما علمناه
فاذا حصل علم بالتخصيص المعلوم انه المط كما انك تجهل خصوصية ذات من الذوات وتعلم تحققها
بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمت بما خصصته من الصفة التي كانت معلومة
انها مطلوبك وجرت عادة الاوائل ان يمثلوا على ذلك بالآبق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا
من كل وجه لانه معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه لانه مجهول المكان فاذا وجد علم
انه آبقنا لكنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا اي وهذا الجواب
وهو كون المط معلوما من وجه مجهولا من وجه متخصص بما علمناه انما هو في التصورات
والتصديقات اي لا يمشي في غيرها كالتصورات على ما هو المشهور اما الاول فلكون المط
فيه معلوم التصور مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة
وهو المراد من قوله فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا العالم هل هو ممكن لم يطلب الاحكام
متخصصا بهذه التصورات فحسب واما الثاني فتوجه او لا بل لفظ الشك وهو ان التصور
المطلوب ان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان
مشعورا به فهو متصور اذ لا معنى للتصور الا كونه مشعورا به وان كان متصورا فلا يكون مطلوبا للتصور
وثانيا انه لا يندفع بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من وجه آخر الا ما قيل من ان احد
الوجهين غير الآخر لاستحالة ان يكون الشيء الواحد معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب

اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل لما سبق فان ذلك ليس بشيء لانا لا نسلم
ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذلك لو لم يقترن بالوجه المعلوم كما علمت من الذوات
المجهولة التي علم تخصيصها بصفة فان الذات والصفة لو كانا معلومين او مجهولين لاستحال الطلب
وانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والآخر مجهولا سلمنا ان الوجه المجهول يمتنع طلبه لكن الطلب
لم يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان ولا شك
في مغايرتها لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن
الا بالتواتر ولوجب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يمشي في الذات
المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر ولكون الشك في جميع
جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال انه هذا الجواب لا يمشي في التصورات
والى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه فقيل له ان هذا
وضع بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو كذا من تصور الشيء بلا لازم
ولم يشاهده فقد شك في بعض الصفات وان شرح له شارحه فاذا تيقن الانسان وجود
طير يقال له ققنس وهو طائر مجهول غير معلوم الا وله قصة مشهورة ولم يشاهده وطلب
وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه كالطيرية مثلا لم يكن لاحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات
ذكرها الشارح هي المطلوب وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل عنده بخبر من التواتر
من اشخاص ان الطائر المسمى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم ان مبنى هذا الكلام
باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر وهو حجته في المنع قاعدة لا يجوز
ان يكون للشيء كالانسان مثلا مقومات مختلفة الحقيقة على سبيل البدل مثل ان يكون
الحيوانية مع الناطقية مقومة لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصاهلية
اخرى اذ تختلف الماهية بكل واحد منهما اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانا
ومع الصاهلية فرسية مع انها شيء واحد بالفرض وهو هذا في مفهوم الماهية وهو ما لا يوجد

للماهية دونه مع كونها جزء منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشيء دونه
مع كونه خارجا عنه كالخاصة للانسان وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد ومثله المركب
من قوله م ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل ا
وفي اكثر النسخ هكذا فاسدة يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة
على سبيل البدل م ولا نتصور ان يكون للماهية مقومات على سبيل البدل اذ لا يختلف الماهية بكل واحد منها ا
وعلى هذا المراد اثبات تجويز البدل لمقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للماهية ا لاستحالة
تجويز البدل في مقومها كما عرفت ولا يقال لا استحالة فيه لعموم جنسه الحاصل من مقومات
مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شيء منها بمقوم له
ولهذا لا يوجد في حد شيء منها بل المقوم هو المشترك بينها وهو الجسم ولهذا يوجد في حده ويقال
العام جسم شانه كذا وكيت م ومحاصل لا يكون العلة ا اي المقومة لوجود الشيء المعين كالهيولي
م تابع الموجودات عللا مختلفة ا كالصورة الهوائية والمائية مثلا المتقوم وجودها بالمادة
بانها وبالمتوالية اخرى عنصر وهي الماهية فيستقل الامر العام او هي الصورة من حيث هي الصورة
بالعلية اي لوجودها م دونها ا اي دون الموجودات عللا اذ علة وجود الهيولى المعينة
الصورة من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنها والماخوذات عللا لا انفكاك الهيولى عنها
م ولا يمشي دعوى التعدد ا اي في مقوم الوجود على هذا المعنى لكونه واحدا لا كثيرا
واعلم انه يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده كالمعلول الانسان وحده
ونحوه الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل البدل واما ما يكون على سبيل البدل المحل نظر
فان كلما يعد كذلك كالاسنان من الطفولية الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن
ان يقال فيها على ما قال على الصور المتعاقبة على الهيولى المعينة اذ المقوم لوجود الانسان
المعين مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن معين لامكان وجوده دونه وكونه
كذلك امرا لا حيا لاحتى لا يلون مايدعى فيه التعدد كذلك فيبطل دعواه م واعلم ان القاعدة

الطفولية

الهيولي

الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في فرد واحد والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء
يبطلها وجود ذلك الشيء في فرد واحد لكن حكم ان كل ج ب بالضرورة يبطله وجود جسم واحد ليس
ينقض به القاعدة ا لا لا دلالة على ان حمل الب على الطبيعة الجسمية ليس بالوجوب والا لما تعرى فرد عنه
لمشاركة الكل في تلك الطبيعة م وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد جسما هو ب ينقض قاعدته ا
لا دلالة على ان حمل الب على الطبيعة الجسمية ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افرادها
م ومن حكم ان كل ج ب بالامكان ا اي الخاص م لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم ا اي لا يبطلها لا وجود
اتصاف فرد من ج ب ولا عدم اتصاف فرد منه به اذ امكان الشيء للشيء بهذا المعنى معناه ان وجوده
ليس بضروري له وكذا لا وجوده فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده م ومن ادعى امكان شيء كلي
على كلي آخر مثل الثانية على الجسمية كفاه ان يجد واحدا منه ا اي من ج متوصف به واحدا ليس
موصوفا به لامتنع على الطبيعة الجسمية الكلية الثانية والا لما اتصف من اشخاصها واحد بها ولا يجب والا لم يعرى
عن واحد منها ا وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد وسلبها
عن آخر كعمرو وليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت في زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو وانما
هذا الدعوى بالامكان ولم يقل ومن ادعى اثبات شيء كلي على كلي آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب
والامتناع ومما يحال الغاية في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت شيء في شخص واحد والحكم
بالامتناع يثبت بنفي الشيء عن شخص واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت او النفي لنفس الطبيعة في ذلك
الواحد كالحيوان لزيد الثابت له لطبيعة الانسانية لا لكونه ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك
كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب والنفي عنه دالا على الامتناع م والطبيعة البسيطة ا كالسواد مثلا
م اذا كان لها جنس ذهني كما سنذكره ا وهو اللون م يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي ا
اي تلك الطبيعة وهي السواد م او قسيمها ا اي قسيم تلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون
الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصصه بفصل احدهما قال م اي متخصصا بفصل احدهما
ونقول الكلام يمكن على جنسها في الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كما بفصل البعض او بفصل

م كاللونية فانها الطبيعة ممكنة ان يكون سوادا او بياضا اي لا مانع لها في الذهن عن تخصيصها باحدهما
وفي الاعيان لا يتصور اذ لا لونية مستقلة في الاعيان فيمكن خصوص سادجية وسوادية لها كما
هو ظاهر وعلى هذا الامكن على كل لون لا امكان تخصص الجنس بفصول انواعه على البدل
وامتناع تخصص شيء من انواعه بغير فصله والنوع وان شارك الجنس في امكان تخصصه بكل ما يخص
باشخاصه لكن باينه في امكان تخصص كل شخص من اشخاصه بغير ما يتشخص به اعني سائر ما يتشخص
غيره اللهم الا المانع خارجي واليه الاشارة بقوله م والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على وجه عما
سائر ما يخصص به اشخاصها ا اي من المشخصات كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها م ويمكن
اي سائر ما يخصص به اشخاصها على كل واحد ايضا ا اي بخلاف الجنس كما قررنا مثل السواد والبياض
والطول والقصر ا الى غير ذلك من الاعراض م وان امتنع ا اي بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض
على الزنجي والسواد على الرومي م فانما يكون لامر خارجي ا اي لا يكون الا منه لاستحالة ان يكون لذاته
والا اطرد م فاعده واعتد اذا انا اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر ا اي من هذا العلم الذي
هو المنطق م اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو المنطق واكثر ما في المطالب
الباحثة فان الباحث يجد الغلط في صحيح طوائف الكتب وهو فهم اكثر عما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه بالكتب
على مواضع الغلط اقل من انتفاعه بمواضع صوابها هو حق ا اي مراجعة المطول ولهذا نحن ايضا
م ولما كان السلب وجوديا من وجه ما ا اذ له ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن وحكم
عقلي ا اي حاصل فيه م وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي نقيضها السلب فحسب ا اي دون السلبية
م فان التصديق يعم السلب ايضا فالنسبة المصدقية الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب من وجه حكم
وجودي اي له وجود في الذهن وان كان قاطعا لايجاب آخر ثم وجدنا الامتناع مغنيا
عن ذكر السلب الضروري والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع والامكان لجانبه وسلبه سواء ا
وفي بعض النسخ وسلبه فيه سواء ا اي في الذهن م وكانت التركيبات الممكنة ا اي للقضايا من حيث كونها محصورة و
شخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة م غير محصورة ا اي غير منحصرة لكثرتها لا جرم اقتصرنا على

فيمكن على كل اللون ما هو

ذكر الموجب

ذكر الموجب في هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر آخر ا وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي في
الموجب دون السوالب المغلط على ما قال لا البحث والجدل والمماراة والمباهاة فيطول
الكتاب بتركيب الاعتبارات التي لا تحدي بطائل كما هو مذكور في كتب المشائين م ولما كان في العلوم
الحقيقية المطالب امر انفسها وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة ا اي المطلق العام ثم يتناول من الممكن
ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام
في المحيط ا اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام م لا يطرد الا في الضروريات الست المشهورة في الكتب
لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطات والوقتيان والضرورية بحسب المحمول ا ولكل واحد
اي من هذه الستة م جزء في جهة ما ا اي من الجهات على ما هو مشهور ومعروف م فيعرض لها ا اي للضروريات
والجهة م فلا فائدة في المطلق ا اي العام لاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق الا من حيث يصدق في ضروريا
م والممكن العام اعم منه ا اي من المطلق العام م واشد اطرادا واطلاقا فانه يتناول ما وقع وما لم يقع
كان لم يحاف الاطلاق م فان المطلق العام سعير في وقوعه وفيما ما او الا لا يكون مطلقا عاما
م وهو سوء يعرض مما في المحيط ا اي في الكلية كما وانما دون الممكن العام ا لانه لا يعتبر وقوعه وفيما ما لا
لا ما في الحاوي دائما ولا شيء يعرض من ما في المحيط لصدقه على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه بجهة ما
م فاذا اوردنا امرا عاما او جهة عامة كفانا الامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلط لجميع العقليات المتداولة
م ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا في موضع نقص ا كما اشار اليه من قبل
م حذفنا او في اكثر النسخ حذفنا م ذكر القضايا المهملة ا اي غير المعينة وهو احتراز عن القضايا المعينة
فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول
لا كثرة فيه وتعدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا يتم قوة نحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر
الكليات والقضايا المعينة التي هي كليات ايضا وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوع في حكم
جزئي لكونه حيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلي لا ان نفس تصوره لا يمنع الشركة فيها
واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها وذلك لا يمنع من كليتها م ولما ليس يحتاج الناظر في مطلب

ش ح اي لا يقع ولا يصدق ج

من المطالب العلمية المرد السياق ا اى الشكل الثانى والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه
فى موضع واحد فلذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب ا اى جعلها اجزاء من الجولان م وبعمم
اى جعلها محيطات م فى جميع المواضع بعد ان عرف الضابط فى موضع واحد و هو واضح و اعلم
ان المتاخرين بينوا ا و لكن من الشيخ يبين العكس ا اى المستوى بالافتراض كما فى السالبة
والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية م والخلف ا اى وبالخلف كما فى الموجبتين م والخلف ايضا فى
بين على الافتراض الساباتى ولم يذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض م فنقول اذا كان
لا شئ من ج ب بالضرورة فلا شئ من ب ج كذلك ا اى بالضرورة م والا يصدق ا اى على بعض ب ج فنفرضه
اى ذلك البعض من ب م شيئا معينا ا وموصوفا ب ج بالفعل والا لا يتم الدليل وانما لم يتعرض له
لظهوره ولانه لو بعد هذا ما يدل عليه م ولكن هو د فد هو ب هو ج او هذا هو الذى
يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا ب ج بالفعل فقد م مما يوصف ب ج توصيف وقد قيل
لا شئ من ج ب بالضرورة ا هذا خلف م ثم الموجبة الكلية والجزئية يبين عكسهما بالافتراض ا هكذا
و هو انه اذا صدق كل ج ب و بعض ج ب و جب ان يصدق بعض ب ج لانا نفرض
الذات التى هى ج و ب بالفعل د فد ج و ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل م وقد
يبين بالخلف ا و هو انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شئ من ب ج دائما و
الى لا شئ من ج ب دائما وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا انعكاس
لا شئ من ب ج دائما الى لا شئ من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شئ من ج ب دائما لصدق
بعض ج ب بالاطلاق فنفرضه شيئا معينا ولنكن د فد ج و ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شئ من ب ج
دائما هذا خلف و هو المراد من قوله م فبين ا اى الحلف م فى نفسه م والخلف مبنى تارة على
الافتراض فان الخلف فيهما اسا م وعلى عكس السالبة وفى السالبة يصدق الافتراض على ما ذكره
والافتراض بعينه هو الشكل الثالث ا و هو الذى الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما كان
هو بعينه م اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجيمية والبائية مثلا كالدالية ويقولون كل د ج و كل د ب

والحاصل انه يبين عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم
ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث مما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة م ثم يبين
الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس ا اى بعكس الموجبتين م فدور ا لان بيان الشئ وبيان لازمه
و هو الشكل الثالث م ما سبق ا و هو عكس الموجبتين م ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع
فان الخلف من القياسات المركبة و من لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كيفية سلامة الوجه
فى معرفة صحة قياسيته فلينتفع بذلك فى جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف وليست الكل
ان الانسان ينتفع بالخلف و يعرف صحة ويطلع على تفاصيل احكامه فان الخلف يعرف منه وسنن
التى ذكروها ولكن من التطويل فى هذه لا شيئا استغنا ا ان ما ذكره من بيان العكس لا بالخلف
بل بالضوابط القليلة العدد الكثيرة الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم
يتوجه الى المطلوب اولا بوجه و يتألف مما يناسبه و يكون مقدماته مسلمة او ما فى حكمها و
المطلوب موضوعا فيه اولا وان الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك
النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيه موضوعا
ومنه يشتمل النقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو اذا
ذكر وظن انه المطلوب ولا ينافى ذلك صدق المطلوب ولهذا قيل لا يدل على تعين المطلوب والى هذا اشار
بقوله م ثم ان الخلف غير كاف فى ان يبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان
لا شئ من ج ب بالضرورة فانه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج والا كل ب ج فيوضع الموضوع
بالجيمية من الثانية على ما عرف فيلزم ان يكون شئ من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شئ من ج ب
هذا محال فصح العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس ا وانما يصح هذا وان لم يكن
لكونه لازما من لوازم لا شئ من ج ب بالضرورة م واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان
يبين دونه صحة العكس كما بينا ا اى فى هذا الكتاب م فلا يكون به ا اى ببيان العكس دون الخلف
باس وكذا بياننا للشكل دون الحاجة الى العكس وا لخلف ا اى لا يكون بيانها ايضا به باس

متن

وان لم يوقف كونه مركبا من قياسين اقترانى واستثنائى ولم يجى

ان الخلف المورد في العكس ليس بقياس فان من عرف القياس و الخلف عرف انه قياس الا ان العكس
خلف مبني على قياس استثنائي واقتراني شرطي ايضا الا اقترانا حمليا فانه مطلوب فيه ا اي العكس
شرطي ومو قولنا كلما كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج وصورته او في اكثر النسخ وصورته
اي صورة الخلف العكسي ان نقول ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فبعض
ب ج فالجزء الاول ا وهو قولنا ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج هو المقدم والتالي
هو قولنا فيصح بعض ب ج فناخذه اي هذا التالي ونجعله مقدما في مقدمة اخرى فنقول كلما
بعض ب ج فيصح بعض ج ب ونقرنه بالمقدمة الاول فينتج انه ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح
فيصح بعض ج ب وكان القياس اقترانيا من متصلتين فاحذف الحد الاوسط ا ومو قولنا فيصح
بعض ب ج ثم نستثني بعد هذا نقيض التالي على ما عرف ا وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصدق لا شيء
من ج ب فلا يجتمع صدق لا شيء من ج ب مع عدم صدق لا شيء من ب ج لكن الاول صحيح فيتعين عدم
التالي فيصح وتلك المقدمة الثانية ا وهي قولنا وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب وان كانت
مركبة من نقيضين حمليين كلية لان عموم الشرطيات ليس بالاحوال بل بالاوضاع والاوقات ا
على ما عرف في موضعه واذا كان ا اي حال الخلف والعكس كما ذكرنا فيكون الخلف في العكس مذكورا
غير تام الصورة ا اي في حال كونه غير تام الصورة اما لانه لا يفيد تعيين العكس واما لانه يبتني على
بل القياس ومبنى القياسات على صحة الخلف والعكس لانهم كونها حجة الا ا اي بالقياسات على ما عرفت
ومو ما بطل بل الصواب ان نقال ان لا اشكال لا يحتاج في اثبات صحتها الا الى تنبيه واخطار
بالبال والضوابط القليلة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية

الفصل الثالث في بعض الحكومات في نكت اشراقية ا اي في حكومات في نكت اشراقية وهي
حكومات بين حرف اشراقية وبين بعض حرف المشائين على ما قال في صدر هذه المقالة والنظر
في بعض القواعد ا اي للمشائين ليعرف فيها الحق ويعلم من المغالطات الواقعة في حججهم وبيان لتلك
القواعد ولذلك قال ويجري ايضا ا اي النظر في تلك القواعد مجرى الامثلة لبعض المغالطات ولتدم

مقدمة مصطلح فيها على بعض الاشياء لكون توطية الى المقصود مقدمة هي ا وفي نسخة هو وقوله
فان كل ضمير متوسط بين مذكر ومونث يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ
او هو لفظ كذا ا ان كل شيء ا اي ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص هذا التقسيم
وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات ولولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر
وليس كذا ولا بكل ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لا فيه ولذلك قال
له وجود في خارج الذهن ا وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره فاما ان يكون حالا
اي مجامعا لما نسب اليه بلفظة في شايعا فيه بالكلية ا اي بحيث لا يكون له شيء لم يجامع ما نسب اليه
بلفظة في كالسواد فانه سائر فيه ليس له شيء لم يجامع العاج بخلاف الماء في الكوز
ونحوه ا ونسميه هيئة او في اكثر النسخ الهيئة ومن العرض فالهيئة والعرض ما يحل في غيره
اي يجامع ما نسب اليه بلفظة في مع الهيئة لما ولم يحل الماء في الكوز والانسان في البيت
او المنصب والمكان او الزمان والجزء والكل الى غير ذلك لا اجتماع كل منها مع ما نسب اليه بلفظة
[illegible] بالكلية [illegible] هذه المذكورات وامثالها على ما لا يخفى لان [illegible] وجود
في كلا معان [illegible] جامع معقول الا النسبة وليست [illegible] للمفهوم في فان [illegible]
ونحو مما دل على نسبة ما فليس [illegible] النسبة والاضافة مرادة [illegible] والنسبة الزمانية تقابل
النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون السواد في العاج غير معنى كون الماء في الكوز
لا غيره من المعاني ولا يتوهم ان الاشتمال يجمع الكل اذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال
المكان عليه ولا الظرفية لا صلاحها ايضا في ظرفية الزمان لانه غير ظرفية الحايط للوتد
واذا كانت لفظة محتملة المعاني فاذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا
منها او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك [illegible] لمعناه [illegible] قرينة لفظية او معنوية ولا يكون
فاصل معنوي لعدم العلم بالمعنوي [illegible] كان او غيره فالقيد المذكور [illegible] قرينة لفظية [illegible] فاصل
كان [illegible] في المطارحات فالمذكور [illegible] الموجود في المحل

بالنسبة الى محال الاشتراك كونه لفظيا وتجري مجرى الرسم والعيوب فيه كالفصول
والخواص المميزة مع ما صدقه او ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية وجوهرا
فان قيل يلزم من تفسيره العرض ان يكون الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول
الشيوع بالكلية وهو حلول السرياني عرضا مع كونه جوهرا ومن تفسير الجوهر ان يكون
النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا جواهرا وليس حلول النقطة في الخط ولا الخط
في السطح ولا السطح في الجسم حلول السريان فيصدق على كل منها انه ليس حالا في غيره
على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس مركبا عنده من الهيولى والصورة
وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية والكلام في الموجودات الخارجية
ولا يحتاج في تعريف الجوهر الى التقييد بقولنا لا كجزء منه كما قيد به المشاؤون بان قالوا
ما يحل في غيره لا كجزء منه لان الجزء اما مقداري كنصف ذراع مثلا او غير مقداري كاللونية
والجوهرية في الانسان والاول خرج بقوله شائعا بالكلية فان الجزء المقداري
وهو واضح وانما لم نقيده بالمقداري لدلالة قوله واما اللونية الآخرة على ظهر بالتامل
والثاني خارج موضوع التقسيم الموجود الخارجي لان السواد في الخارج ليس مركبا
لونية وجامعية البصر والانسان من جوهرية وناطقية واذا لم يكن اللونية والجوهرية
موجودتين خارجيتين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما لعدم تناول ما هو كالجنس وهو الموجود
واليه الاشارة بقوله واما اللونية والجوهرية وامثالها ليست امورا خارجية على قاعدة
على ما سنذكره فلا يحتاج الى التقييد والاحتراز وانما لم نقيد الامور بالخارجية كما تقدم
امور ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس فهي لا اخره فادا الحكم هناك
انها امور ذهنية وحكم هاهنا انها ليست امورا فيستحيل ان يكون المراد انها ليست امورا مطلقا
ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست امورا خارجية كما قلنا ومفهوم الجوهر والعرض معنى عام
اي كلي لان نفس تصورهما لا يمنع من وقوع الشركة فيه وهذا اعم للجوهر الجواهر الروحانية

والجسمانية والعرض الاعراض التسعة على رأي المشائين والاربعة على رأيه واعلم ان العرض
لما كان في المحل اي لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلها الشائعة هي فيه فتعين نفسها افتقارا الى الشيوع
فيه فسبق الافتقار اي الى الشيوع في المحل يسبقها اذا في الافتقار سبقها فلا تتصور
نفسها والا لما تقدم الافتقار عليها ولا ان تنتقل اي من محل الى آخر لما عدا النقل
بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى آخر لا بحركة مستقيمة تستقل بالقيام فيها والجهات اي الجهات
الست لان كل متحرك فانه الى جهة غير ما هو اليها اولا ولذلك يلزم الشيء على الفطرة
لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه قبل لزومها اي يلزم الجهة بسبب كونها
ذات جهات ست الابعاد الثلاثة اي متقاطعة على زوايا قائمة وكلما كان كذلك فهو جسم
اي فالجهة جسم لا جهة هذا خلف لما بينهما على ما سبق بقوله والجسم جوهر يصح ان يكون
بالاشارة الحسية الى الحس يخواتها هناك وامثال ذلك فيما القدح في عرض الجوهرية العقلية
اذ لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية بل بالعقل فظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض
وعمق والجهة ليس فيها شيء من ذلك اي من الابعاد الثلاثة فانما سابق لا تصدق
على شيء ما يصدق عليه الاخر والحاصل انه لو انتقلت الجهة لكانت جسما لكنها ليست جسما
فتنتقل من محل الى آخر فان قيل لا نسلم ان الجهة لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة
في المحل الاول وتوحد في الثاني اجيب بان الموجودة في الثاني ان كانت غير المعدومة
عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها فهو مبني على اعادة المعدوم بعينه وهو محال لانه
النوع والمحل فما له محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان منشأ العدد وتحصيص به
ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون للزمان زمان
وانه محال فان قيل ايضا لا نسلم انه لو انتقلت استقلت بالحركة لجواز ان يكون الانتقال
آنيا قلنا ان الفطرة السليمة تشهد ان الانتقال فيها عن الاول والحصول في الثاني واذ
ان لا يكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الآنات فيكون بينهما زمان تستقل الجهة بالحركة

ما ذكرناه ويمكن ان يحمل هذا الجواب دليلا برأسه على استحالة الانفصال ونظمه ان يقال
انها لو انفصلت استقلت للزوم قيامها بنفسها زمانا ما لكنها لا يستقل شيء منهما بل يحل كل منهما
وهذا الوجه يمشي في الصورة النوعية والجسمية على انهما المتأول للزوم استقلالهما
على تقدير انفصالها ولا يمشي في استحالة انفصال الاعراض اذ لا آن ولا زمان ثم اعلم
ان الجسم يستغني عن الاثبات لو وقع تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك
منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم
ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته لكن اذا ادرك الحس اذا العقل
تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا يقوم الا بالجسم طبيعة فهو محسوس من قبل
عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن
اللون كالهواء اشكل في وجوده حتى زعم قوم انه خلاء ولو وقع تحت الحواس عرف
بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ يوجد بدل
قوله والمحسوس فهما شيء من ذلك فهما متباينان هذا والاجسام لما شاركت في الجسمية
وفارقت في السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان
اي ما به الاشتراك وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشيء اي الموجود في الاعيان
بقرينة قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت
من قبل ولاعتماده على ما عرف لم يقيد الشيء بالموجود في الاعيان لانه ان ترجح وجوده
على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده
على عدمه من نفسه اذ ليس الترجح منه ولا بد من مرجح لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن
على الاخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الاخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالمرجح غيره
وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلة
المادية والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل الاربع من الامور الوجودية

الفعليه

والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الآخر
والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات والاشتراك
الاربع مع الشرط فيما ذكرنا يسمى الجميع شرائط ولم يطلق العلة الا على التامة ولهذا لم يقيد العلة قوله
فيترجح وجوده بحصول علته اي التامة وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره او مع قطع النظر
عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا لكونه ممكنا لذاته ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان
في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع ما يجب بالغير
لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان
ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا لكانت العلة غير تامة
واذا لم يكن النسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد
ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان وكذا انه ما لم يجب بالغير لا يوجد كذلك ما لم يمتنع
بالغير لا يعدم وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن اي لا يخرج بذلك عن الامكان لذاته ولهذا يصدق
عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فاللوجوب ما هو بالذات
ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما هو المنافي للامكان دون ما بالغير
فلو اوجب الوجود الا الوجوب كما ظن بعضهم وصار الا ان الممكن لا يتصور وجوده الا والوجوب
المستقبل لان الوجود الحالي يوجب الا الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لا الى الوجوب
الا الامتناع اي بعين ما ذكر في الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم
او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كان خروج عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك
خروج وجوده لوجود علته غير منافية له ايضا وما توقف على غيره فعند وجود ذلك الغير لا يوجد
والا لما توقف عليه فله مدخل في وجوده اي فلذلك الغير مدخل في وجود ما توقف عليه فما له
مدخل في وجوده ممكن في نفسه فيمكن اي ما يتوقف على غيره في نفسه ونعني بالعلة التي
يترجح وجود الممكن بحضورها وهي التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتة

دون تصورنا في اطلاق الناقص على ما عرف ويدخل فيها اي في العلة التامة الشرائط وقد عرفتها
وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة المانعة عن هوي السقف مثلا ان لم يزل بقي الوجود
اي وجود الممكن وهو الهوي ههنا بالنسبة الى ما يعرض عليه اي للهوي وهي الطبيعة المتحركة الى اسفل
ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت نسبته اي نسبة وجود الممكن اليه اي الى ما يعرض عليه
امكانية دون ترجيح فلا علية ولا معلولية والا لكانت نسبته اليه واجبة كما بيّنا وليس هذا اي اعتبار
الامر العدمي كزوال المانع في العلية مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا
بل معنى دخول العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع
وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلي لا زماني كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان
اي العلة والمعلول في الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان
كذلك كما في المجردات وكيفما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيتين
كانا اولا ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فيقول كسرت فانكسر دون
العكس لاستحالة ان يقال انكسر فكسر ومن المتقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهذا
التقدم اي الذي باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان
والا لكان للزمان زمان وبالعرض في الاشياء الزمانية ومن المتقدم ما هو مكاني كتقدم الامام
على المأموم بالنسبة الى المحراب وتأخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدأ ومنه يظهر جواز
اجتماع التقدم والتأخر في شيء واحد باعتبارين وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتأخرها
عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فانه لو وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة
بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل او وضعي كما في الاجرام
كتقدم فلك زحل على فلك المشتري اذا جعلنا المحدد مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدأ
ويسميان التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه لو ابتدأ الشيء بالنسبة الى مبدأ محدود
اقرب من الآخر وهو المتأخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع

لا سيعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض
هو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من الاب ما حصلت الحركة من الابن اذ كيف يتحرك ما لم يحصل له
فكذا امتداد هذه الحركة وهو الزمان الذي لا نرد عليها في الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة
شيء واحد لا اجزاء له في الحقيقة بفرض الوهم لصدق على بعضها التقدم والتأخر او شرفي بحسب صفات
الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضيلة بالنسبة الى المعلم وفي العلة وقد يتقدم زمانا
كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا لا زمانيا
كتقدم صورة الكرسي وهو العلة الصورية عليه لانه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصورية
بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء
الشيء وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين
بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه
ومن الصادر الاول مع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشترك ما
بالطبع منهما بالذات في تقدم ذات شيء على ذات آخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بالذات
سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات وغير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم
على الباقي بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس المتقدم له بالاجزاء
الزمان المفروضة فانا اذا قلنا موسى اقدم من عيسى عليهما السلام فمعناه ان زمان موسى
اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين الا ان
يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتأخر فيرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم
بالشرف يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس
فيرجع الى التقدم الزماني او التقدم الراجع الى الزماني ايضا فاذا قيل بغداد قبل البصرة
فهو بالنسبة الى القاصد المبتدئ ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان
وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حيزه

[illegible]

ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ
ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام
بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت ان المتأخر كذلك وا[illegible] مثله اعني
المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول [illegible] غير المفارقات
لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة وبالطبع كالمتضايفين في لزوم الوجود
من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الآخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع كما في [illegible]
في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه
لاستحالة اجتماعهما في واحد وههنا اي وفي هذا المقام امر آخر يجب ان يذكر في المقدمة وهو وجوب
تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة ترتيبا ما لانه ينبني عليه بعض ما نحن بسبيله كما ابتنى
على غيره مما ذكره في المقدمة ولهذا قال آخر واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب اي ترتيب كان
اي سواء كان وضعيا كما في الاجرام او طبيعيا كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات
والموصوفات المترتبة الموجودة معا واحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالقيد الاول خرج
ما لا ترتب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا تجتمع احاده وان كانت مترتبة
كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث الى الازل اذ لا يجب النهاية في مثلهما ومعنى كون الشيء
غير متناه ان اي قدر ومبلغ اخذ منه وجد فيه [illegible] آخر خارج عنه من غير [illegible] انما
العدد القدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما لم يجب فيهما التناهي اذ لا يسيل البرهان اي البرهان
فيهما فان كل ما ليس احاده موجودة معا وليس له ترتيب فلا مجموع له [illegible] في الوجود
اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث ذلك المجموع معدوم وكل [illegible]
لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحدانية يمكن تطبيق بعض على بعض
لعدم الترتيب واذ ذلك فيستحيل التطبيق والمقابلة بين احاد الجملتين ولا يتم البرهان
ولهذا وجب اعتبار الشرطين معا فان كل واحد من السلسلة يفرض وبين اي واحد كان

متن
وهو ظاهر

عدد غير متناه فيلزم ان يكون اي غير المتناهي منحصرا بين حاصرين الترتيب ومما الواحدان
الواقعان في الترتيب مفروضا بينهما غير المتناهي وهو ظاهر وان لم يكن فيها اي في
السلسلة اثنان ليس بينهما لا متناهي فما بين واحد وفي اكثر النسخ فما من احد
اي من احاد السلسلة الا وبينه وبين اي واحد كان مما في السلسلة اعداد غير متناهية فالكل
يجب فيها النهاية وليس هذا سوى الحكم على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد فيكذب
كما لو قيل اذا كان بين كل واحد وواحد دون الذراع فالكل دون الذراع لانه
كاذب لتناول كل واحد وواحد الآحاد على الترتيب واذا كان فلا يلزم ان يكون الكل
دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا واكثر بل هو الحكم على انه اذا كان
ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول الكل
واي واحد الآحاد على الترتيب وانما يتناول ما بين اي واحد واي واحد كان من الاعداد او الحيثيات
المتفرقة لعدم النهاية سواء ترتبت او بعدت اشتملت على اخواتها ام لم تشتمل ولهذا يصدق انه
اذا كان ما بين اية حيثية واية حيثية او من اي عدد واي عدد متناهيا كان الكل متناهيا
وهذا في الاجسام ايضا متوجه اي وهذا البرهان يتوجه في الاجسام ايضا اي في بيان
تناهيها لان اللاتناهي اما ان يكون في الاجسام مختلفة او في جسم واحد فنفرض فيها
اي في الاجسام سلسلة من حيثيات مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم واحد فان
هذا لا يمتنع فيه الا ان نفرض حيثيات على ما ذكرنا ولهذا يسمى برهان الحيثيات او اجسام مختلفة
وذلك اذا كان اللاتناهي فيها فنطرد فيها البرهان على الوجه الذي قررنا في الاعداد اذا اقيمت
الاجسام المختلفة والحيثيات المفترضة في الجسم الواحد مقام الاعداد وايضا لنا
اي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة يعني برهان التطبيق المشهور مع اخذه في
على ما لا يخفى وهو ان نفرض عدم [illegible] قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كانه ما كان
من السلسلة منفصل احدهما بالآخر حتى لا يبقى وجه وثلمة بين قسمي السلسلة الغير المتناهيين

ثم المفترضة

٩٧

وتحصل سلسلة واحدة غير متناهية م ناخذ هكذا مرة ا اى ناخذ السلسلة بحذوفاتها هذا القدر مرة م ومع القدر المفروض عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان ونطبق احديهما على الاخرى في الوهم ان كان الاشياء في جسم او بعد واحد وان كان في اجسام مختلفة او حيثيات كذلك فعلى ما اشار اليه بقوله او نجعل عدد كل واحد منها بازاء العدد الآخر في العقل ان كان من الاعداد ا اى مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفتين م فلا بد من التفاوت وليس في الوسط لانا اوصلنا وشددنا النقل فيجب في الطرف فيقف الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهي وهو القدر المحذوف م وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه ا فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انها ليستا كذلك هف م وبهذا اى وبرهان التطبيق ثبت تناهي الابعاد باسرها ا اى سواء كانت جسمانية او قائمة بانفسها من يقول بها ونحو ذلك م والعلل والمعلولات وغيرهما ا كالموصوفات والصفات المترتبة ولا يخفى ما في هذين البرهانين من المنع م حكومة ابن اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها في الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم الصائرين على انه يزيد عليها في الاذهان لا في الاعيان م الوجود نفسه معنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس وهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق ا اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالماهية من حيث هي لا مقيدا كماهية فلان او انسان وقس عليها اطلاق الثلث الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل من المذكورات فدل على ان هذه محمولات وفي اكثر النسخ ان هذه محمولات عقلية م فدل ا اى وجودها في الاذهان معنى انها تكون زائدة على الماهيات التى تحمل عليها في الاذهان لا في الاعيان فانها ليست كذلك فاما ان تكون زائدة عليها في الاذهان والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى تكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد في الذهن والخارج والثاني باطل لقوله م فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر ا وبطلان التالي لازم لبطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وان الماهية والشيئية والحقيقة والذات ليس شيء منها عبارة عن شيء من الماهيات وانما اذا لم يكن الوجود عبارة عن شيء من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان الاول فلقوله م فاذا اخذ ا اى الوجود م معنى اعم من الجوهرية ا مثلا وزائدا عليها في الاعيان م فاما ان يكون حاصلا في الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه ا لان كل موجود في الاعيان اما جوهر او عرض م وان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته ا اى نسبة الوجود على تقدير كونه جوهرا م اليه ا اى الى الجوهر الذى وصف به م والى غيره سواء ا لتساوى نسبة الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف الجوهر لوصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الوجود جوهرا بالفرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه م وان كان في الجوهر فلا شك انه يكون ا وفي اكثر النسخ فلا شك في ان يكون م حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود ا لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه اشار بقوله م فان اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود ا قلنا ان كان كما اخذتم فلا يكون الموجود ا اى صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد ا واذ كان كذلك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا م ثم نقول ا اى لى بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود م ان كان السواد معدوما وجوده ليس بحاصل فليس وجوده موجودا اذ وجوده ايضا معدوم م فاذا اعقلنا الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الموجود غير مفهوم الموجود م

ولو وصف به العرض

كونه اى هو

٩١

اذا قلنا وجد السواد الذي كان قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل
وجوده فحصول الوجود غيره اي غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود فالوجود وجود
ويعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المرتبة الغير المتناهية
اجتماعها محال لما عرفت من استحالة فما ادى اليه وهو كون الوجود زائدا على الماهية
في الاعيان يكون محالا ولكن ان نقال انا نشك بفرض معدوم موجود ابيها على ان الحكم
توجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث في زمان لان الحادث
فلا بد مما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشيء الا وان يوجد الفاعل وجوده اولا وهكذا
صاعدا الى غير النهاية والموقوف على ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل بعد ان يحصل ابدا فلو زاد
لما حدث حادث في المقدم كالتالي باطل فالوجود غير زائد عينا وجه آخر اي في ان الوجود
غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الرازي وهو ان هؤلاء وهم اتباع المشائين
استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود
اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها وكل من يعقل احدهما دون الآخر فهما متغايران
في الاعيان لا متحدان فيها فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها في الاعيان ونحن نلزمهم
الزموا هم بعين هذه الحجة بان قالوا الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان والا لزم
التسلسل للزوم كون وجود الوجود زائدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود
العنقاء مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اخذ الوجود دون اعني وجود العنقاء
ووجوده لا يمتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل الماهية
ووجودها فيعود الكلام الى وجود وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا
معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زائد عليه لانه لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود
فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات موجود به كالزمان بذاته متقدم ومتأخر وغيره
من الاشياء به متقدم ومتأخر قلنا كما لا نعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود

عليها لانك بدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجوده لكن الوجود على زيادة
الوجود على الوجود لا اصل وليلا ما ذكرنا اشار بقوله ثم ان نخالف هؤلاء اتباع المشائين
نحو الوجود ونشكك في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما كان في اصل الماهية عند اتباع
المشائين حسب نحوها وشككوا في وجودها فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه كما كان
للماهية زائدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة نقض اجمالي وتحقيقه ان يقال ان نوع
ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه بحث لان هذا التسلسل
انما يلزم في الوجود ما يعني بماهية الوجود لا الواجب لذاته على ما ذهب اليه المتأخرون
فانا نتصور معهومه اي مفهوم ما يعني ماهية الوجود فلا نشك في انه هل له الوجود اي الحصول
في الخارج ام لا او عند هذا يقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم
او غيره وكلاهما باطل لانه ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر
الفساد ولهذا لم يوضحه وان كان غيره فيكون له وجود زائد اي على الوجود الاول
الذي هو نفس الماهية فيتسلسل الكلام برمته عيره وهذا خلف وهذا انما لزم من فرض
ما يعني ماهية الوجود فليس في الوجود مثله ولما زيف الحجة التي هي معتمد القائلين بان الوجود
صوغ في الاعيان زائدة على الماهية المصنف بنقضها اجمالا وباشتراكها احلاف
مذهبهم ابتغى بما دل على بطلان فحكم المقال في نفس كل ونفيها على انه لا يلزم امتناع وجه
مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه
فاسدا ولذلك لم يقنع ببعض حججهم وقال فوجه آخر اي دال على بطلان مذهبهم
الفرض
هو انه اذا كان الوجود للماهية اي وصفا للماهية وزائدا عليها في الاعيان على مذهبهم
فله نسبة اليها اي الى الماهية وللنسبة وجود اي حصول وثبوت في الخارج على ما هو مذهب
المشائين وللوجود النسبة نسبة اليها اي الى النسبة ويتسلسل اي وجودات النسبة
الى غير النهاية وهو محال من اخذ الوجود زائدا على الماهية عينا فالوجود غير زائد عليها

٤٩

علمنا كان

عبارة فهنا وجه آخر وهو ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان ويجب ان يكون هو
اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شيء من الجوهر كذلك فلا شيء من الوجود
بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا فبالاجماع المتنازعين فتعين ان يكون هنا
في المتن اي عرضا فلان الممكن الموجود اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين
ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلابد في حصوله من ان يكون قبل محله بالذات او معه
او بعده والاقسام الثلثة باطلة فلا يكون الوجود زائدا واليه الاشارة بقوله فلا يحصل
مستقلا ثم يحصل لمحله فيوجد قبل محله والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض
دون المحل وقد فرض كذلك هف ولا ان يحصل لمحله بعده اذ وجد مع الوجود لا بالوجود
اذ على هذا التقدير يوجد اي المحل مع الوجود لابه وهو مح لان المحل يوجد بالوجود
لا معه والا لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذي كلامنا فيه وهو مح ولا ان يحصل
بعد محله وهو ظاهر لاستلزامه كون الماهية موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود
على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام الى الوجود الاول ويتسلسل
الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما وايضا اذا كان الوجود في الاعيان زائدا
على الجوهر فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعاني التي يوصف بها الجوهر واستحالة
قيام الشيء بما ليس قائما به فيكون كيفية عند المشائين لانه اي لان الوجود حينئذ
عرض وهو بمنزلة الجنس للاعراض فان اي توجد اجزاؤها معا بخلاف الزمان والحركة
وان يفعل وان ينفعل ولا يحتاج في تصورها الى اعتبار غير بخلاف الكم والاضافة
خارج اي عنها وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكلما كان كذلك فهو كيفية
كما ذكروا في حد الكيفية اي من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض
من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود
على نفسه او ان يكون قبل الوجود وجود آخر لا الى آخر ما قررنا ثم لا يكون الوجود اعم مطلقا

على ما هو المشهور والحق المتفق عليه بين المتنازعين بل الكيفية والوضعية اعم منه اي الوجود
من وجه لانقسام الكيفية الى الوجود وغيره وكذا الوضعية وايضا اذا كان اي الوجود
عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل معتبرا وفي اكثر النسخ فيفتقر في تحققه
اي في وجوده الخارجي اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك ان
المحل موجود بالوجود فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالآخر
متقوم كل واحد منهما بالآخر ودار القيام وهو مح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وعلى المتقدم عليه
وهذا المح انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية فنقيضه حق ومن احتج في كون الوجود
زائدا في الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها من العلة امر فهي على العدم لبقائها على ما كانت
وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها في الخارج وهو المط
وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره اخطأ فانه يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا وهو خطأ
لان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الاعيان لتفيده الفاعل بل الذي يفيده الفاعل
هو نفس الماهية على ما قال والحق انه نقول نفس الماهية العينية من الفاعل لا وجودها
كما زعم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد اي على الماهية عينا المفروض
انه الذي افاده الفاعل فانه هل افاده اي هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا آخر
هو الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان
على العدم وان افاده شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير
النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود قلنا او
الفاعل انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذي هو امر اعتباري وان قيل الذي
افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما
عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفد شيئا فهو على العدم وان افاده امرا
عاد اليه الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود

على ما

ولا تعقله دون نسبة الحيوانية او كذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون
الوجود جزء الانسان ولا ذاتية والا لما امكن تعقل الانسان دون تعقل الوجود
بل زائدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زائدا عليه في الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه
بل بوجه آخر لاشتمال الكلام على نافض من صفات تنبه عنه واورد لذلك مثال
والحيوان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الا كونها موجودة فيه اما في الذهن
او في العين فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما الحيوانية
التي فيه والثاني ما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء او سار الناقض الاول
لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية اليه لكن نسبة الحيوان
الى الانسان لا يمكن ان يتصور بدون وجودهما لان معنى هذه النسبة كون
الحيوان في الانسان مع ان كون الشيء في الشيء يستدعي وجودهما لاستحالة كون المعدوم
في المعدوم فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن
هف هذا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع كون الحيوان في الانسان وجودهما الا ان
تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا
كل امرهم في الالتباس على الوجود لان موضوع الحكمة عندهم هو الوجود وكذا
حقيقة الواجب الذي هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية لكن الوجود
يقال على معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات
الخارجية كالنسب والروابط والضوابط على ما قال والوجود قد يقال على
الانتساب نسبة الشيء الى الزمان والمكان اللذين هما اعتباران عقليان كما يقال الشيء
موجود في البيت والسوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان
الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد فهذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشيء
الى الامكنة المذكورة في الامثلة والزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا عنها بالوجود

وبه المطلوب وهذا وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود نسبة في الانسان ولا ذاتية ان يكون زائدا عليه في الاعيان مع

لكن في قوله

المضايف

لكن في قوله فلفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد نظر لما تقدم من ان قولنا كذا
موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن المسامحة
في امثال هذه المواضع جائزة اذ الحاذق فيها لا يحمل لفظا بالغ المهمات مع انه يمكن ان يفرق
بين ما تقدم وبين ما يحمل في غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود في الشيء وانه لا يلزم الا من جهة
ثم الاختلاف ههنا فليعد عنه ويطلق اي الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا
ففي هذا المثال عبر عن اضافة نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالوجود اعني
يوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته
ووجود الشيء وعينه اي حقيقته ونفسه اي ذاته ففي قولنا وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء
وذاته قد عبر عن اضافة الحقيقة والذات اللذين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية
بالوجود وتؤخذ اي في جميع مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء اعتبارات
عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية او في اكثر النسخ الخارجية ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم
من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي يحصل عن اضافة الاعتبارات
العقلية الى الماهيات الخارجية هذا اي اخذ الاعتبارات العقلية واضافتها الى الماهيات
الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه وعنوان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا ما فهم منه
اي من الوجود الناس وعلى ما يوجبه البرهان ان ثم امر كل عقلي لا هوية له في الاعيان
والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها وجود في الذهن وفي العين كالسواد والبياض و
لها وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان
والجنسية المحمولة على زيد فان قولنا زيد حي في الاعيان ليس معناه ان الجنسية لها
صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون الشيء حيا في الاعيان ان يكون
للجنسية ماهية زائدة على شيء في الاعيان فكذلك لا يلزم من كون الشيء موجودا في الاعيان تارة
ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل

لا ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساويا في النسبتين كالكل ومن
والوجوب والامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان
مآل الوجود الى ما ذكرنا فقد بطل كل ما بنوا عليه امرهم هذا ان ارادوا بالوجود ما يفهم
منه الناس فان كان اوله نسيج واذا كان عند المشائين له معنى آخر اي غير ما يفهم الناس منه
ودل عليه البرهان فهم ملزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يوخذون من لوازمه اظهر لا
فلا يجوز يعولون على شيء آخر الا ان الذين هم عظماء الاشباه هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم للكل
الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون حقيقة شيء فيه او جزءا وهم لا يقولون به
والذي يعولون به غير مفهوم فلا يصغى الى دعوى يبرزوا ما في ضميرهم ويبينوه ليعرف صحته
وفساده واعلم ان الوحدة اي هي يعقل العقل لعدم انقسام الهوية ليست ايضا
بمعنى زائد في الاعيان على الشيء والا كانت الوحدة شيئا واحدا من الاشياء لان التقدير
انها شيء موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف فلها وحدة اذ الواحد ما له وحدة
وايضا اي في الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد واحاد كثيرة كما يقال شيء
واشياء كثيرة الدلالة ان الوحدة والكثرة يعرضان لطبيعة الوحدة كما يعرضان للشيء
ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شيء واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد
ذا وحدة واحدة والاحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والاحاد بدل الوحدة والوحدات
فلا نسلم بينهما ثم الماهية والوحدة التي لها اذا اخذناهما شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة
والآخر الماهية التي هي لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه ان لا شيء منهما اذا قلنا
منهما اثنان ان يكون للماهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام فيتسلسل الى غير النهاية
ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر
لا يحتاج الى بسط وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا من كونها امرا اي اعتباريا عقليا
فقط فالكثرة لا تكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات

وكان الغرض

وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد وقال
فالعدد ايضا ذهني عقلي فان العدد اذا كان من الاحاد اي الوحدات والوحدة صفة
عقلية فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس به تعرف القليل والكثير
والزائد والناقص ووجه آخر اي في ان العدد امر اعتباري عقلي هو ان الاربعة كما
عرضا فاما بالانسان مثلا فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة
وليس كذا اي والا كان كل شخص اربعة او في كل واحد شيء من الاربعة وليس اي في كل
الشيء من الاربعة الذي في كل واحد الا الوحدة التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة
ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا في العقل اذ على هذا التقدير
لكل واحدة محل خارجي هو الشخص الذي قامت به دون مجموعها اذ ليس في كل واحد الاربعة
ولا شيء منها فليس على هذا التقدير ايضا في غير العقل اذا كان العدد مما يعتبره العقل
وظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في الشرق الى آخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية
لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية والاربعة وغيرهما واذا رأى الانسان جماعة كثيرة سواء
كانت من نوع واحد او لا اخذ منهم ثلاثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه الاجتماع
اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبرها وقع النظر اليه اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلاثة ولا غيرها
وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية واعتبار كثرة مجتمعة
منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه اشار بقوله
وما قد ايضا في الاعداد مائة مات وعشرة عشرات ونحوها اي في بعض النسخ ونحوها
واعلم ان الامكان للشيء متقدم على وجوده اي وجود ذلك الشيء وهو الممكن في العقل
لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما امكن لوجوده
وكل ما علل شيء بشيء يجب تأخره عنه فوجود الممكن متأخر عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده
كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات تكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها تو

ثم يصير ممكنا والامكان مفهوم واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شيء من
تلك المختلفات بالماهية والآثار ووقوع مفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها
ثم هو اي الامكان عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه ويوصف به الماهية
وهو ظاهر ولان وصف الشيء قائم به لاستحالة وصفه بما لم يقم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة
ان ينطبع في غيره اذ لابد في الحلول من ان يكون شيء يعانه ملاقيا للكل بالكل وما قام مستقلا
بالابعاد لا يتداخل بغير الابعاد لا يشيع في الغير فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه والا
امتنع وصف الماهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه
فاستغنى عن الاضافة الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا
قائما بنفسه بل بالماهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج زائدا
والا يكون اي الامكان موجودا ممكنا اذن لانحصار الموجود الخارجي في الواجب
والممكن فاذ ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اي امكان الامكان يعقل قبل
وجوده اي وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو
اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق
على وجود الامكان والسابق على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء لامتناع تقدم الشيء
على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه اي امكان امكان الامكان الى غير
النهاية فيفضي الى السلسلة الممتنعة لاجتماع احادها مترتبة فالامكان وكذا قسيماه امور
معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست بموجودة
في الخارج وان كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اي غير زائد في الاعيان
على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود وهذا ايضا
وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه على الماهية بقول الخصم ولم تقم بنفسه لكونه
صفة محتاجة في تقررها الى ذات ما تتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله

وجوب بالغير وامكان بالذات فله وجوب وامكان وذهب اعداد امكاناته ووجوباته
لا الى غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا
فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله
فلا يكون هو اي لا يكون وجوب الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء لا يكون
نفسه وانما كان الوجوب قبله اذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من ان
الشيء ما لم يجب لا يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره وللوجوب وجود
اي عند الخصم فيكون للوجوب وجوب اوله وجوب اخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لا يوجد
وهكذا يلزم سلسلة اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب
على الوجود غير متناهية هي مركبة من وجودات مترتبة وموجودة معا وهي ممتنعة لما سبق
وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط واما مركب لان
النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فان كانت مع ذلك
متغايرة في الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الآخر فيه
فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي يشارك الجماد في الجسمية ويمتاز عنه بالنمو فان جعله
جسما في الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال
النفس النامية والتالي باطل بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا
وان لم يكن متغايرة في الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو
النوع البسيط الخارجي وان كان مركبا ذهنا من الذاتيات عند المتأخرين ومن العرض بسيط
عنده لقوله بعد هذا وصورة السواد في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط
وما في الذهن لا يجب ان يطابق لما في العين الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بانها موجودة
وليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقة الصورة العينية فان الجزئية تحمل على زيد ولا
الحقيقية من حيث هي حقيقية وليستا بصورتين لذاته ولا لصفة من صفاته بل مما صفتها الذات

لا يوجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدّها ولهذا يحملان على المحدود وعلى لا يحملان على الحدّ وان الجزء الحقيقي للشيء لا يحمل عليه و
ذلك كالسواد الذي شارك البياض في اللونية وامتاز عنها بقبضه البصر فان جعل لونا
في الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون دون السواد
وهو باطل فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكما كان هذا اللون فهو هذا
السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا السواد بل كان لونا آخر غير
السواد او سوادا آخر غير هذا لاستحالة ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن به فصل آخر
او لا يقترن به فصل اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا
فجعل سوادا كما لا يقال جعل سوادا فجعل لونا بل يقال جعلا بجعل واحد شيئا واحدا في الخارج
فالانواع المركبة تتميز اجناسها عن فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس
كالجسم يغاير وجود ما صدق عليه الفصل وهو نفس الناطقة بخلاف البسيط فان وجود
اجناسها لا يغاير وجود انها ولا لوجودات فصولها وان تغايرت في العقل وتركبت في
فان التركيب الذهني انما حصل من جهة تكرر التصور في العموم والخصوص لتشابه البياض
والسواد في اللونية وتمايزها بالقابضية والتفريق ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث
انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض البصر وهو خاص فاذا تكرر التصوران وقيد
العام بالخاص لزم التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد بكليته
محسوس وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الآخر في الحس اصلا
بل في العقل والى النوع البسيط الخارجي اشار بقوله واعلم ان لونية السواد
اي لونية هذا اللون الخاص وهو النوع البسيط ليس لونية وسوادا آخر وهو قابضية البصر
مثلا وفي بعض النسخ ليس شيء آخر غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله سوادا
اي وجودهما واحد والا فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر جاز

اي خصوصية

اي خصوصية تتقوم بها اي باللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه كالقابضية
للبصر مثلا شرطا للونية والا لما امكنت اي اللونية مع ما يضادها كالتفريق للبصر في البياض
المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالف وهو المراد من قوله او يخالفها او اذا لم يكن واحد
من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود الخصوصيات
فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها اي باللونية بان يستبقى اللونية مع زوال
السواد لخصوصيته ويقترن بها خصوص البياض كاستبقائنا للهيولى مع زوال صورة عنها
كالهوائية والحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله وذا بيان الانواع البسيطة
الخارجية شيء واحد في الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين فالنوع البسيط شيء واحد
ليس له ذاتان متغايرة في الاعيان وان تغايرت في المفهوم العقلي وتركبت في هذا
كما ذكرنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا تزيد في الخارج على انواعها كالسواد والبياض
وغيرها قوله وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل في هذا اي عرضا لان العرض
كل موجود حال في غيره شايع فيه بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة
اما ان تكون او في بعض النسخ ان توجد هيئة في السواد فيوجد السواد فيها الاجتماع
الحال الى المحل لانها اي باللونية على ما هو المتفق عليه ولا يبقى السواد لونا ولا يكون
اللون اعم منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد
اي لا عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد
قائم بالاجسام فاللون نفس السواد في الاعيان وزائد عليه في الاذهان والاضافات
ايضا اعتبارات عقلية اي لا وجود لها في الاعيان فان الاخوة ان كانت ماهية
في شخص اي عرضا موجودا في شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا اذ الاخوة
لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها وهو شخص زيد
لما ذكر من كونها انما تتحقق بين شخصين فاحدى الاضافتين غير الاخرى لتغاير المضاف اليهما واستلزامهما

تغاير الاضافتين م فتغاير ذاتها بالضرورة اذ ذاتها ا اى ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت
ذات واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان فكيف يكونان هى ا اى كيف يكون
الاضافتان بمعنى الاضافة الاصلية م بعين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا
اخر غير الاضافة الاصلية م ثم الاضافة التى لها الى المحل يعود هذا الكلام ا وهلم جرا موجودا
مغاير للاضافة السابقة م اليها ويتسلسل ا اى الاضافات م على الوجه الممتنع لكونها مترتبة
مجتمعة معا ونحو يلزم من كون الاضافة موجودة فى الخارج م فاذا هذه ا اى الاضافات
وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها
كلها ملاحظات عقلية م والعدميات ا اى الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله
كالسكون ا يعرف مراده من العدميات م ايضا امر عقلى ا اذ ليست عدما محضا لتقيدها
واضافتها الى الملكات التى لها صورة فى الاعيان م فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة
عما يتصور فيه او فى بعض النسخ فيه الحركة ا اى ما يمكن الحركة فيه م والانتفاء ليس بامر محقق فى الاعيان
ولكنه فى الذهن معقول والامكان ا اى المأخوذ فى تعريف الامر العدمى م ايضا عقلى ولا يلزم
ان يكون الاعدام المقابلة للملكات كلها امورا عقلية ا لحصولها من امور كذلك واستحالة حصول
امر خارجى من اعتبارات ذهنية م واعلم ان الجوهرية ايضا ليست فى الاعيان امرا زائدا على الجسمية
ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرا ا وكذا جعله عقلا او نفسا
هو بعينه جعله جوهرا م اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى قوامه
عن المحل والمشاؤن عرفوه ا اى الجوهر م بانه الموجود لا فى موضوع يعنى الموضوع سلبى
لا صورة له فى الخارج م والموجود به عرضية الا انها امر اعتبارى عرضى م فاذا قال الاذناب عنهم
اى الدافع عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمى الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب اى كلما دفع
رجع ان الجوهرية امر آخر موجود ا يعنى وراء هذا التعريف لانه ليس بحد تام ولا رسم
كذلك بل هو رسم ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الاخر م يصعب عليه شرحه واثباته

على المشارع

على المشارع ا وليس هذا اول قارورة كسرت فى الاسلام فان من عادتهم ان يجعلوا الحقائق
المعلومة لكثرة ما لزمتهم من الاقوال المجهولة كما فعلوا فى الجوهر واعتبره فى م ثم اذا كانت الجوهرية
امرا آخر موجودا فى الجسم فلها وجود لا فى موضوع فتكون ا اى الجوهرية م موصوفة بالجوهرية
ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية م من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها فيتسلسل ا اى الجوهرية
مترتبة موجودة معا م الى غير النهاية ا وهو محال فالجوهرية ليست بزائدة فى الاعيان م فاذا الصفات
اى التى توصف بها الموصوفات كلها تنقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة فى العقل كالسواد
والبياض والحركة وصفة وجودها فى العين ليس الا نفس وجودها فى الذهن وليس لها
فى غير الذهن وجود فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان مثل الامكان
والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا ا اى من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات
واعدام الملكات م واذا كان للشئ وجود فى خارج الذهن فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه
اى من ذلك الوجود الخارجى م مطابقا له ليصح انه منه م واما الذى فى الذهن فحسب فليس له
فى خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهنى والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية
لانها كلية والكلى لا يوجد فى الخارج لما عرفت ان كل موجود فله وحدة متخصصة معينة وهوية
تمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات وجودها
فيها ومطابقتها اياها لما عرفت انه ايضا ليس كل ما يحمل على الشئ يحمل لاجل مطابقة الصورة العينية
والسوادية مثلا ليس لها صورة فى خارج الذهن م والاسودية اعتبار عقلى ا لانها لما كانت عبارة
عن شئ ما قام به السواد لم يدخل فيه ا اى فى ذلك الشئ م الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد
يقوم او فى اكثر النسخ يقوم به غير الجسم لقيل عليه انه اسود م فاذا كان شئ ما له مدخل
وهو امر اعتبارى عقلى وكل ما يكون لامر عقلى مدخل فى مفهومه كان كذلك م فلا يكون ا اى الاسودية
الا امرا عقليا فحسب وان كان للسواد له وجود فى الاعيان واما الصفات العقلية وهى التى
لا وجود لها الا فى الذهن كالامكان مثلا م اذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا كل جسم

وفي بعض النسخ كل جسم هو ممكن فالمكتب والامكان كلاهما عقليان فحسب اي ليس شيء منهما
خارجيا بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولة عقلية فالسواد او هو المشتق منه عيني
وحده لا يحمل على الجسم فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باضافة او اشتقاق نحو سواد
او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان ليس بعرض لحمله عليه مواطاة
لا ما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا ولهذا تعرض لبيانه على ما قيل اذ لو صح ذلك
امتنع حمل السواد مطلقا واذا قلنا ج هو ممتنع في الاعيان ليس معناه ان الامتناع حاصل
في الاعيان وفي اكثر النسخ ليس ان له امتناعا حاصلا في الاعيان بل هو امر عقلي نضيفه الى
ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى فنقول ممتنع في الذهن او في العين وكذا نحوه
اي وكذا نحو الامتناع او الامكان من الصفات العقلية التي اشتق منها كالموجود والمظلم
والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في كون المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود
فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول
لما في الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته له كاطلاقه على الرومي
لوجود البياض فيه وفي القسم الاول الصدق بمطابقة ما في الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود
له في الخارج حتى يطابقه الذهني بل الصدق فيه الحاقه بما يصلح له بخصوصه كالحاق السكون
بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك
فيصدق حمل الساكن عليه والكذب الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه كذب
اذ ليس من شانها ان تتحرك فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور
فانه لا يعم الاعتبارات العقلية فاعرفه فانه به ينحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتاخرين
بل المتقدمين وفي مثل هذه الاشياء اي الاعتبارات العقلية الغلط ينشأ من اخذ الامور
الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان ولغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع
من الغلط في كلامهم فاعرفه لتتفطن بحل مغالطتهم ولئلا تقع فيما وقعوا فيه واذا علمت ان مثل

هذه الاشياء المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون
اجزاء للماهيات العينية اي الحقائق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود
له في الاعيان جزءا مما هو في الاعيان وليس اذا كان الشيء محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة
على الشيء مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه في العقل باية ماهية اتفقت كالانسان
مثلا وتصدق فانه يكذب ولا يصدق الا اذا الحق بما يصلح له بخصوصه كالجنسية على الحيوان
والنوعية على الانسان فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة
الصدق والكذب في الامور الاعتبارية فان مفهومهما فيها غير مفهومهما في غيرها على ما حققناه
واليه اشار بقوله بل اي بل تصدق اذا الحقنا الجنسية بما يصلح له بخصوصه او بل
لنا ان نلحقها في العقل بما يصلح له بخصوصه فتصدق وكذا الوجود وسائر الاعتبارات
اي حكمها ما ذكرناه في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح
له او بغيره لا بمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط ينشأ منه شبه كثيرة يعرف
ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا فصل قال اتباع المشائين
العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية اي الامر
الدال على ان لونية السواد ليست عرضيته وشيئا اخر في الاعيان وذلك بان تبدل العرض
باللونية وتقول ان عرضية السواد ليست عرضيته وشيئا اخر اي لا اخره وعلل بعضهم اي بعض
المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته
ولو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهرية
هكذا اي هو انه خارج عن حقيقة الجوهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه لامكان تعقل الشيء
مع الشك في جوهريته فان قيل لا نسلم امكان تعقل الشيء مع الشك في جوهريته فان هذا
انما يمكن في الاعراض لا في الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك
في عرضيته ومن شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته فقد سلم ان الانسان قد يعقل

شأنه الشك في جوهريته واليه الاشارة بقوله م ولم يتفكروا بان الانسان اذا
شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته وكون السواد كيفا ايضا عرضي له ومعلوم اعتبار
عقلي ا لما سبق من ان لونية السواد ليس كيفية وشيئا آخر الى آخر البرهان م وما يقال
اي في بيان ان اللون ذاتي للسواد وهو انه يعقل اللون ثم يعقل السواد
نحكم بل لقائل ان يقول نعقل اولا ان هذا سواد ثم نحكم عليه انه لون وانه كيفية و
نحن لا نخلو ا اي في بيان خروج العرضية عن حقيقة الاعراض لما هذا ومعلوم ان الانسان
قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته م انما هو قول جدلي ا فان اجراءهم اياه في الاعراض دون
الجواهر مع جريانه فيها جدل محض م وعمدة الكلام ا ان في خروج العرضية عن الاعراض
م ما سبق ا اي من البرهان كما اشرنا اليه م فكلوا مستا اخرى هي ان ا وفي نسخة وهي ان الشأن
اوجبوا ان لا يعرف شيء من الاشياء ا فان ذلك انما يلزم من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا
م اذ الجواهر ا اي الجسمانية م لها فصول مجهولة ا اي عندهم م والجوهرية عرفوها بامر سلبي ا لا يدل على حقيقة
ما عرف به م والنفس والمفارقات ا اي الجواهر العقلية م لها فصول مجهولة ا عندهم لا يمكن
الاطلاع عليها مهما كنا في عالمنا هذا واما الناطقية ونحوها مما نقال لها انها فصول فليست بفصول
بل هي لوازم الفصول المجهولة م والعرض كالسواد مثلا عرفوه بانه لون يجمع البصر م جمع البصر
عرضي ا اي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونية وشيئا آخر
م هو جمع البصر م واللونية عرفت حالها ا من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان
هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات الحدية م ثم ان تصور باللوازم ا وخص
اي العرضية كما في التعريفات الرسمية م فللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام
اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه ان لا يعرف في الوجود شيء ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات
الدور او التسلسل واستلزام كل منهما ان لا يعرف في الوجود شيء ما والعقول العلمية
تاباه والوجود يشهد بخلافه م والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد يعلم بالبصر اي

م فالاجسام والاعراض غير منصورة اصلا الكون فصولها كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء وقد عرفت حاله امن كونه امرا اعتباريا لا هوية له في الاعيان م

مجهول ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو ا اذ لا اجزاء بسيطة ليعرف بها والتعريف باللوازم
غير مفيد كما عرفت م ومن شاهده استغنى عن التعريف ا لان تصوره ضروري مدرك بحس البصر
م وصورته في العقل كصورته في الحس ا اي هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي ولم يتركب
ذهنيا لم يمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية فالسواد والبياض بل الالوان والاصوات والآلام
والطعوم والروائح وسائر المحسوسات البسيطة واليه الاشارة بقوله م ومثل هذه الاشياء ا
معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف شيء اصلا فلذلك قال م لا تعريف لها ا والذي يمكن تعريفها
هي الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة فان من تصور البسائط متفرقة فلا بد وان يعرف
المجموع بالاجتماع في موضوع ما فمعرفة البسائط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة
الابيض انه جسم كثيف ملون بالبياض هي معرفة ذاتية بخلاف المعرفة العرضية وهي التي
تكون بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان بصورته ولونه وشكله وكتابته
وصنعه ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته وغير ذلك من المراد من قوله
م بل قد يعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع
بالاجتماع في موضوع ما او في نسخة في موضوع ما م واعلم ان المقولات التي جزؤها او في بعض
جزؤها وفي بعضها جزؤها ان قسموها الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى
والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل م كلها اعتبارات عقلية من حيث ليس لها وجود لذاتها عند
ما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات محمولات كلية فتكون
اعتبارات عقلية م وبعضها ا اي وبعض المقولات م المشتق منه ا اي البسيط الذي اخذ منه
المحمول الخصوص م ايضا صفة عقلية كالمضاف ا فان الابوة والاخوة مع انهما اعتباران عقليان
لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة اللذان اشتقا منهما ايضا عقليان بخلاف الاسود
فانه وان كان محمولا ذهنيا واعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم م والاعداد ا
اي وكالاعداد م الخصوص بها كما سبق ا من ان البسيط الذي اخذ الاعداد منه وهو الوحدة

اعتبار عقلي وكلا اي وكل ما يدخل فيه الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى
والملك والوضع فانها ايضا صفة عليها لان الاضافة يعتبرها وهي كذلك ومنها اي من المقولات
ما يكون في نفسه صفة عينية اما دخولها تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرائحة مثلا
والسواد فان كونها كيفية امر عقلي معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانا في نفسهما
صفتين محققتين في الاعيان ولو كان كون شيء عرضا او كيفية ونحوها الكون اضافة
وغيرها موجودا آخر لعاد الكلام اي الى ذلك الموجود في انه موجود آخر متسلسلا على ما سبق
من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتبة لا الى غير النهاية موجودة معا وقد بان استحالته
حكومة اخرى اي فصل خصومة بين المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وبين الاقدمين الصائرين الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة
لا غير قال المشاؤون الجسم اي ويعنون به الجسم الطبيعي البسيط المتصل في ذاته في نفس الامر كما
هو عند الحس مثل الماء مثلا لبطلان التركب من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الاتصال
والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا فالشيء لا يقبل ضده
ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال
محل الاتصال لا نفسه اذ الشيء لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل
احد الضدين هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا هي كالبصر وكما ان
الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه اذ القابل غير المقبول
بالبديهة على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا يقبلهما الاتصال ويقبلهما الجسم مع ان القابل
للشيء بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام
هويته الاتصالية التي لا تعقل دونها فيجب ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى
وهي ثابتة للجسم وان لم ينفصل بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال فقط
بل هي بواسطة القوة عليه ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال وقبله وبعده وبرهانه ذاتها

اتصال

اتصال ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة وقابلة لهذه الاشياء
واذا كان كل جسم ما موجود اما متصلا او منفصلا واما واحدا او متعددا فلا شيء منها هو قابل
للجميع بحسب بل القابل هو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة الجسمية واذا رجع
كل عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شيء هو متصل وليست شيئا قابلا بذاته
ولا تعقل ماهية الجسم دونها في مقوماته فكل ما له جزء فلا بد له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر
غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو مركب منه ومن قابله المسمى بالهيولى
فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو المط وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة
الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير اي المختلفة بالعظم والصغر وما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسمية ولان صاحب ا
كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي الحقيقيين والاول هو ان يزيد مقدار الجسم
من غير ان ينضم اليه مادة من خارج والثاني هو ان ينقص مقداره من غير انفصال
شيء منه واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وباقية في الاحوال
غير منعدمة الى ما يحلها عنها وكانت المقادير اعراضا حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم
اما على قولهم ان الاتصال لا يقبل الانفصال بان نقول ان الاتصال يقال فيما
بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال وفي الجسم امتداده
من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا الا ان الاتصال
الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عني
بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير
مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان نقول
فقولك يحمله على ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القائل
انها اي الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على الشمع مثلا اي مع بقاء الحقيقة

الشمعة والزائل غير الباقي فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهي اعراض زائدة عليها
وكذا المقدار الذي هو يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض
قائم به م ليس الا دعوى ا اي مجردة عن البرهان وتحقق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليه
الطول والعرض والعمق فيها امر ثابت وامر متغير والثابت الذي لا يزداد ولا ينقص
عند تبدل اشكالها فانه ينقص من العرض بازاء ما يزداد في الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة
ولا نقصان فلا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب احاد المقادير في الجهات لان الطول
قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذي هو نفس الشمعة فانه
لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القائل ا ان جعل هذا المقدار
اي المتغير الذي هو احاد المقادير م ذاهبا في بعض الجهات عرضا ا فهو مسلم لانه عرض في المقدار
الجوهري الذي هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهري كذلك وفي اكثر النسخ عرض بالرفع
وفيه نظر ولعل ما ذكرنا اشار بقوله م فلا يلزم منه ان المقدار نفسه ا وهو الثابت القائم بذاته
الذي لا يتغير م عرض للجسم ا اي خارج عن حقيقته ا او عرض ا اي غير قائم بذاته بل بغيره وانما يقتصر
على احدهما لان مطلوبه وهو ان المقدار نفس الجسم يحصل بها وهو ان لا يكون المقدار
عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا باحدهما واستدل على انه ثابت لازم غير متغير
ولا منتقل بقوله م فان ما يزداد في الطول عند المد ينقص من عرضه وكذا ما ينبسط
في العرض ينقص من طوله فينفصل في المد بعض اجزاء كانت متفرقة وتتفرق بعض ما كانت متصلة
قد هابه ا ان ذهاب المقدار الذي هو الجسم م في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له ا
اي عرض لازم له ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال م واحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل
والجسم ليس الا نفس المقدار ا اي الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه
عند تبدل اشكاله بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال م والامتدادات
الثلاث ا ان المتبدلة هي ما يوضع بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ا ولا يصح الاستدلال على

عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد الجوهري ايضا فان عدم تبدله الا بجهة من الجهات
ممنوع فان الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي بحاله ولم يتبدل في قطر حال
صغره كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد آخر اكبر منه ينفصل عليه
مع قيامه به هف م واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافي جوهرية الامتداد الجوهري
ولا يستلزم عرضيته فكذلك تبدل المقدار الجوهري الذي هو حقيقة الجسم هذا ان سلم
ان ذلك المقدار يتبدل وليس كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان
واما المتغير مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها الذي هو نفسها فاعرفه هكذا فانه دقيق
والحق ان المقدار الجوهري لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال
لا بمعنى انه لا يتبدل في بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهري بعين ما ذكره
م قوله الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين ا وانه
لا يقبل الانفصال من حيث هما متصلان م وان عني بالاتصال المقدار فممنوع ان
المقدار لا يقبل الانفصال ا فان المقادير بذاتها عند عدم المانع تتصل تارة وتنفصل
اخرى وهي القابلة للامرين م واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لاشتراك
اللفظ فيتوهم ان المراد منه الاتصال الذي يبطله الانفصال ا وليس كذلك لما عرفت
م قول القائل ان الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون ا اي المقدار
م خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء
المقدار الخاص ا واذا كان كذلك فان اريد الجسمية الخاصة فلا نم اشتراك الاجسام
فيها وان اريد العامة المطلقة المشتركة بين الكل فسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن لا نم
اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها بالمقدار الخاص
الذي هو بازاء الجسم الخاص م وما هو الا كمن يقول المقادير الخاصة في الصغر والكبر مختلفة
ومتشاركة في انها مقدار فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا بشيء غير المقدار حتى يريد المقدار

الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد
على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت
بنفس المقدارية ولان احدهما اتم والآخر انقص وهذا اي وهذا التفاوت
كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والحر الاشد والاضعف ولا نعني بالنور الاشد
والحر الاشد الاشدية في المانعة والقدح وغير ذلك اي مما يقال في معنى الاشدية كالصلابة
ونحوها وليس شدة النور وضعفه بمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا تكون لها اجزاء
ولا اجزاء مظلمة اي ولا بمخالطة اجزاء مظلمة فان كلامنا فيما يحس من الشمس وما ينعكس على الملمس
كالمرآة من نيّر بل اي بل شدة النور تامية وكماله اي للنور في الماهية او المراد من ماهية الشيء
حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له من الفضائل وفي الطول ايضا هكذا
اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طوليته
ومقداريته والزيادة ايضا طول وكذا مقدار ايضا لانها غير طول وغير مقدار فان زيادة
الطول على الطول بنفس الطول فان لم يسم هذا اي العظم في الطول شدة في الطول بسبب
زت ههنا اي في الطويل في المقدار يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة والزائد
اي والى قدر الزائد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم
بياضا والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص
لا ينحصر ولا يتعين في الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه
في الاتم كالاشد بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيجعل الجامع
الاتمية دون الاشدية ليشمل الكل ولا يختص بالبعض فكما يقال هذا البياض اتم
من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم او السطح او الخط اتم من ذلك
النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامي لان هذا نزاع فيها بالحقيقة
على ما اشار اليه بقوله فان لم يسم هذا شدة في الطول بالسبب المذكور فحاصل الكلام

المطلق هو المقدار

المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما تشارك الاجسام
في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير والمتفاوتة تشاركت في الجسمية اي المطلقة
وافترقت بخصوص المقادير او في نسخة المتفاوتة اي بالحسبان المخصوصة المختلفة واما التخلخل
والتكاثف فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص
من غير انفصال شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي
لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار الكبير
وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال شيء منه
والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار ليس نفس الجسم وهو المادة
والمحل فزيادة المقدار ليس زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانه ليس نقصانها وعلى
هذا يستحيل ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه او انفصال شيء منه
لانه جوهر وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي او ليس
اي التخلخل والتكاثف الا تباعد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها
اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العهن والقطن المحلوج او تحلل الجسم اللطيف منها
اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنفوش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او تحلل
اذا تحلل لطيفها وانضم واما ما قيل في القمقمة الصياحة اي دلالتها على التخلخل الحقيقي
وذلك انها اذا مليت ماء واحكم صمامها ووضعت في النار وسخنت تسخينا شديدا انشقت
وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان تقاش(؟)
وما الاولى الجاها الا ان يدخل في اضيق موضع من شانها البرد وزعة(؟) ليلها
بالطبع الى جهة العلو ولذلك صوت قوله ان النار لا تداخلها او قال فلذلك صح
واذا لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ما في القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب
ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكره المتاخرون من زيادة

المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها اي جوانب الاجزاء
الى الافتراق ومانعها الجسم اي جسم القمقمة والمبل ذو مدة الاشتداد التسخين والخلاء
كما بين في الكتب ممتنع فيميلها اي ميل الاجزاء الى الافتراق وخروج عدم الخلاء مع عدم جسم
لطيف يتخلل بين الاجزاء فتنفسد الحاصل بينها بالبدد فينشق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر
ليست التخلخل الحقيقي واما ما قال ان بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا ومع
انه يمص القارورة فتكب على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها الا استحالة
لكنه تخلخل بالمص ولهذا يدخل فيه الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء
ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو ممتنع ولهذا ذكر هذه الحجة على
التخلخل عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء المتخلخل
ليمكن دخول الماء فيها والا لزم تداخل الاجسام وهو ممتنع ولكن التكاثف غير مسلم فان بعد
المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء بل يخرج دخول الماء
لا لما ذكره بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المسخن بالمص وانفعاله عن برودة الماء وهو عنه
الى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا دخل فيها الماء لا للتكاثف للهواء وعلى
هذا لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب
على التكاثف لجواز خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما في المتن
ابعد منه وعلو قوله وبيقى له منفذ ما الا فيعسر معه الخروج وقد نشاهد قد نشاهد
احيانا خروج الهواء من كيزان ضيقة الرؤوس منغمسة في الماء بالبقبقة اي بقبقة الهواء
عن الماء ومقاومته اياه للموضع الضيق فيضغط ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف
في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه
قد ترشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو
الطف من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ

حتى يلزم

حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا تدل الحجة على التخلخل ايضا كما لم تدل على التكاثف
ومثل هذه لا شيئا وهو عدم خروج الهواء عند دخول الماء وعدم اعطاء الماص
من الهواء بقدر ما يأخذه يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكن لكن ان تثبتوا
مذهبهم في مسألة القارورة لما شاهدتم خروج الهواء بالمص وعدم خروجه بالكب
في القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة دخول الهواء بالنفخ في الكوزة
المجتمع الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة وقوع شيء عند عدم مانع صحة
وقوعه عند لزوم محال او ما هو مانع لان اجزاء الكوزة تتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء وتتقارب
بالمص فيخرج عنها الهواء بخلاف اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة
بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير
القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فيمتنع ولا يدخلها الهواء لامتناع الاتساع
او المص ولا يخرج للخروج عدم الخلاء ونحو ذلك انه لو كان التخلخل منحصرا كما يكون
بزيادة المقدار اي لا بانضمام شيء اليه لزم منه تداخل الاجسام فان المقادير اذا ازدادت
والعالم ملأ اي قبل ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير الزائدة
كله ملأ ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها
من غير سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة
الماء اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شيء اليه من خارج ولم ينقص
مقادير غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم
التداخل لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى
الزيادة والنقصان قلنا النقصان بسبب التكاثف يبطل لبطلان التكاثف بل
الدليل الذي مبنى التكاثف عليها والنقصان بسبب انه ما يخرج الاجزاء لا يعادل الزيادة
في الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر بعد ثم القمقمة الصياحة

التي عليها اعتمادهم أي في اثبات التخلخل الحقيقي م اذا فرضت قنينة ايزيد المقدار فيها ثم تنشق
او تنشق ثم يزيد المقدار فان كان تنشق القنينة ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما
علّلوه به أ وان ذاك فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي م كذا وان كانا
أي ازدياد المقدار ومعا فان الشق يكون بسبب آخر متقدم عليه أ لا التخلخل الحقيقي
على ما يزعمون اعني ازدياد المقدار الذي فرض معه م وان زاد المقدار اوّلا أ
امتنع زيادة المقدار مع صحة القنينة فيلزم منه التداخل أ اي تداخل البعد الذي زاد بسبب
زيادة المقدار على بعد باطن القنينة مع بعد جرم القنينة فان قيل لا نم انه لو تقدم زيادة
المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه بالزمان
أما اذا كان تقدمها عليه بالذات وهما معا بالزمان فلا نم لزومه واليه الاشارة بقوله
وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات أ لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم
لزم امكان التداخل اذ الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول بعد وجود العلة
فيمكن معها وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان لاكون الشق
مع الزيادة هو امكان التداخل معها فيكون التداخل ممكنا هذا محال ما وقيل انه ممتنع لذاته
لانا نقول لا نم لزوم امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن
لذاته فقد يجب ويمتنع لغيره وههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زيادة المقدار
ان كانا ممكنين لذاتهما لكنهما ليسا ممكنين معها اي مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب
بالغير وهو زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع
عدم الشق مع الزيادة لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لانه لزوم امكانه
على ثبوت امكان عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن
اللاكون مسلم ان اريد به ممكن الكون في نفسه وممنوع ان اريد به ممكن الكون
مع شيء لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة

المقدار

المقدار يمكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل
مطلقا وهو محال بل يقال م فكذا نقول في ميل الاجزاء أ اي اجزاء القنينة م الى التفريق أ
الى الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك م فلا يلزم ما قالوا أ
وهو ان ميل اجزاء القنينة الى افتراقها وتفريق القنينة ان كان بعد تفريقها او معه
فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزائها
من الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها في الوسط لان الخلاء انما يلزم لو كان تقدم
ميل الاجزاء على التفرق والتفريق بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فكلا
ثم الميل ما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات بخلاف زيادة المقدار
بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية
فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات غير متناهية فيسبق التداخل الشق
على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم من مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل
شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني كذلك فحصول الاكبر في مادة الاصغر
آنيّ دون انبساطها بالحركة حتى ينفصل المقدار عليها في جميع الجوانب فيكون مقدارها
بلا مادة وهو محال وان كان لانبساطها بالحركة لتطابقها المقدار الاكبر وهي لا تنقطع
في آن لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون قبل الزيادة الموجبة للشق
زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل كما تقدم م فاذن ليس التخلخل الا بتفرق
اجزاء الجرم وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا مالت الاجزاء الى الافتراق ومنعها
مانع دفعته ان كانت لها قوة أ اي فعلت الاجزاء المائلة الى التفريق مانعها ان كان للاجزاء
قوة على دفعه م ويحس هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات اذا تسخنت
ولو ضمها اجزاؤها لانفتقت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم مقدار
ومقادير العالم لا يزداد ولا ينقص اصلا وان ليس للجزء له لها استعداد ان يقبل

مقادير العالم كله كما التزم به المشاؤن وهذا اى كون الجسم هو المقدار وما يتبع
هذا الراى مما ذكره اى الاقدمين من الحكماء الا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من
المشائين ومايقال اى فى بيان المقدار زائد على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم
يحمل عليه انه ممتد ومتقدر ويكون اى الامتداد والمقدار زائدا عليه لان الشى لا يحمل
على نفسه ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار
زائدا عليه لان هذه اطلاقات عرفية والحقائق اى حقائق الموجودات والمسائل
العلمية والحكمية لا تبنى على الاطلاقات اى العرفية كما ابتنى هٰهنا اى حقيقة الجسم غير المقدار
على الاطلاق العرفى وهو ان الجسم متقدر لما يجرى فيهما من التجوزات وربما اخذ
الان نفسه ذو هيئته مع مقدار فقول الجسم شى له مقدار فاذا رجع الى الحقيقة
لم يجد الشى الا نفس المقدار لان الشى ليست زائدة على المقدار بل نفسه
واذا اطلق فى العرف مثل قولهم بعدا بعيدا لا يدل على ان البعد به او فى نحو البعدية
فى البعد شى زائد عليه بل هو يجوز كما يقال جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية او الجسيمية
زائدة على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى ان له حاصلا فى جهة متعينة
فيرجع حاصله اى حاصل هذا الاطلاق الا ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة امتدادا
او جهة متعينة ونحو ذلك اى والى نحوه ذلك من التاويلات الصحيحة وقد عرفت
ان الممتد بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه فهذه المغالطات اى هذه
الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وما يتبعه من المفاسد والعقائد
الكاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط الا منهم من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد كما تقدم
من قوله واستعمال الانفصال بازاء المقدار يوجب الغلط ومن بعض التجوزات
وهى الاطلاقات العرفية التى كنا فيه ومن ظنهم اى ظن المشائين ان الاشياء بالكمال
والنقص كما بين الخط الطويل والقصير شى زائد على المقدار وذلك غير مستقيم

بل ليس

لما سبق من ان الاشياء تميزها بنفس المقدار هذا ان كان لفظة وكذلك اشارة
الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة فى الاخير لما قلنا
وفى الثانى لان الحقائق لا تبنى على الاطلاقات وفى الاول ان الاتصال بمعنى الامتداد
لا يقبل الانفصال على ما سبق مشروحا حكومة اى فى ان هيولى عالم العنصر
بل العالم الجسمانى هو الجسم البسيط الذى هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب اليه
الاقدمون لا ما ذهب اليه المتأخرون وهو انها موجود بحسب تقبل الصورة والمقادير
وليس له تخصص فى نفسه الا بالصورة لانه اذا حقق حاله لم يكن شيئا موجودا
وحاصل ما ذكرنا ان كونه موجودا امر اعتبارى وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع
وهو عدمى وليس له وراء ذلك تخصص لا فى الخارج ولا فى العقل واليه الاشارة
بقوله فاذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اى الطبيعى ليس الا نفس المقدار
القائم بنفسه فليس شى فى العالم هو موجود بحسب تقبل المقادير والصور اى الجسمية
والنوعية وهو الذى سموه اى المشاؤن الهيولى اى الهيولى الاولى البسيطة التى
يزعمون انها احد جزئى الجسم والاخر الصورة الجسمية وليس فى نفسه شيئا مخصصا
عندهم بل تخصصهم بالصور الجسمية والنوعية الجوهرية عندهم وقالوا القوة هى
فعل المتفاعل فى الهيولى ومثلوها بالكتابة التى هى فعل الكاتب فى الكاغذ الذى هو
كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه الهيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهر بمعنى سلب
الموضوع عنه او هو ليس بامر وجودى قال فى المطارحات واذا لم يبق من رسم
الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجب الوجود لانكم قلتم
انه ليس فى الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا
موجود ما امر ذهنى كما سبق من انه لا صورة له فى الاعيان وما كان كذلك لا يوجد
الا فى الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه فما سموه هيولى ليس شيئا اى موجودا فى الخارج

تخصصه

بذاته على اعتبار لا حصول له في الوجود ولا صلوح له في الاعيان ولا يخفى انه لو فسر
الهيولى بما فسره المشاؤون من انها جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون
ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود م وعلى القاعدة التي قررناها ا
اي من راي الافلاطونيين م هذا المقدار الذي هو الجسم جوهرية اعتبار عقلي فاذا اضيف ا
الى الحس ولذلك عداه بالى فان استعمال الصلة للتضمين وقال م ما بالنسبة الى
الهيئات المتبدلة عليه ا اي من الاعراض م والانواع ا اي والى الانواع الجوهرية
الحاصلة منه ا اي من الجسم م او منها ا اي الهيئات على ما في اكثر النسخ م المركبة ا اي الانواع
الحاصلة من الهيئات المركبة هي اي الانواع من الهيئات ومن محالها وهو المقدار الذي
هو الجسم لاستحالة وجود الهيئات بدون محل يقوم به وهو يجوز تركب نوع طبيعي
من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات فالمقدار داخل
في الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى وآخر عرض متجدد يتجدد
به اعداد الاجسام مع تعاقب الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد يظن في
ظاهر الامر ان بين كلاميه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا
وحكمه ثمة بتركب الجسم وعرضية المقدار ولا مناقضة في الحقيقة وتوهمها انما هو من
اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا الجسم والمقدار لما يكون ان
في الشمعة مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل الاشكال و
هو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب وهو عرض فمقدارا الذي هو جوهر
ومجموعهما هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح
هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري الثابت وهو الذي بالنسبة الى
المذكورات م يسمى هيولى لها ا اي لتلك الهيئات والانواع المركبة وقد يسمى بالنسبة الى
الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه هيولى م لا غير ا اي ليس غير ما ذكرناه شيئا آخر

هو الهيولى

هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار م وهو جسم في حسب ا اي بحسب ذاته وهيولى
باعتبار غيره فالهيولى والجسم شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار اما الاول فلكون
كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال والانفصال والصور و
الهيئات واما الثاني فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى بالقوة م حكومة ا اي فرق
في فصل حكومات بين الاوائل والاواخر من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى
والصورة لمناسبتها لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك فقال م معا ا
اي المشاؤون م بينوا ا يعني بعد احتجاجهم على تركب الجسم من الهيولى البسيطة والصورة
الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم م ان ا الذي وضعوه موجودا وسموه هيولى
لا يتصور وجوده دون الصور ولا للصور دونه ا كما سنذكره ان شاء الله م ثم زعموا ا حكموا
بان للصورة مدخلا في وجود الهيولى ا لكونها علة ما لها م وكثيرا ما يقولون في كون الصورة
علة ما للهيولى ا اي وكثيرا ما يبنون الكلام في كونها علة لها م على عدم ا لان استعمال الصلة
للتضمين وفي بعض النسخ م بناء على عدم تصور خلوها عنها ا اي خلو الهيولى عن الصورة
وفي بعض النسخ م وكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور
خلوها عنها ا وهذا هو الاصح والظاهر ان يقولون مصحف عن يعولون
م وذلك ا اي ذلك الاستدلال م ليس بمتين ا اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل
على تقوم وجودها بها م فانه يجوز ان يكون للشيء لازم لا يكون ا اي ذلك الشيء
م دونه ا اي دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا
الثلث للمثلث والزوجية للاربعة م ولا يلزم ان يكون ذلك ا اي ذلك اللازم
م علة ا اي للشيء الذي هو موضوعه وملزومه لان العرض اللازم للشيء معلول له
لاحتياجه اليه لا علة والا لكانت الزوايا علة المثلث مقومة لوجوده وبطلانه ظ
لانها لازمة لماهيته متاخرة عنها م ثم منهم ا اي من المشائين م من بين ان الهيولى لا تتصور

وجودها دون الصورة لانها اما ان تكون منقسمة فيلزمها جسميتها قال
في المطارحات من انها اذا انقسمت تستدعي مقدارا ونحن نقول لكن المقدار
لا يخرج عن الجسمية لانه اما نفسها يعني على مذهبه او ملزومها يعني على مذهب غيره
واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اي عن الصورة وقد فرض
خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك اي عدم الانقسام لذاتها لاستحالة ان يكون
لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا فيستحيل عليها الانقسام لان
ما بالذات لا يزول لكنها تنقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة
فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اي الانقسام ويكون ذلك اي استحالة الانقسام عليها
لذاتها بل يستحيل فرضه اي فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرطه الفرضي وهو المقدار
فان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه الذي هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية
في السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن جملة الحجج اي على استحالة
تجرد الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة
اما ان تحصل في جميع الامكنة اي الاحياز او لا في مكان اي حيز وهما ظاهرا البطلان
لاستلزام الاول كون جسم واحد في جميع الاحياز والثاني كونه لا في حيز لا
لا في مكان فان الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح
عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم لزوم كون الجسم غير
ذي وضع بدون الصورة وهما محالان او في مكان مخصص والمخصص
اي للهيولى لمكان على التفصيل المشهور وهو ان المخصص اما ذاتها ويلزم منه
الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبتها من حيث هي الى جميع الاحياز لان ما ليس له
في نفسه وضع معين ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة
على السواء حتى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء مكان ذلك

متن والكتب ج

النوع

النوع ترجيحا لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماء وينحدر على خط مستقيم
على زوايا قائمة لان الطبيعة انما تحرك فيه على اقرب الطرق وهو المستقيم فيتعين مكانه
الاول بمحل انحداره او ما تقتضيه بسبب اختلاف في كره عدلت به في انحداره
عن الخط المحاذي الى غيره على ان الكلام يعود الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة
النوعية لتساوي نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها اما من الامور الدائمة
وقد تبرهن انه لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد القابل ولا استعداد لعدم
مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور الارضية وهي انما
تؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن
لما تأثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن
مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد
حصولها في عالم الاجرام وتعين مظهرها والكلام في موجب المظهر وسببه والحاصل ان
الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح
او حصولها في جميع الاحياز او لا في حيز وبطلان التالي يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز
اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة
لان الدعوى هي ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت وليست
الصورة استلزم المحال واليه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول لم لا يجوز انها
في مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان الهيولى
اذا حصلت بعد هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص للمكان
لا لاستحالة التجرد وهو حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير
لبس الصورة لا يدل على استحالة في نفسه وهذه اي الزلة والهفوة او المغلطة وامثالها
لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره ولقائل ان يقول اذا سلمت دلالة

كالمبادي العقلية ج

الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض الى ان المقترنة
بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها
عن الصورة الجسمية وهو المط فان قيل المط بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها
بدون الصورة لا بيان ان المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها
تدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض خاليا دون مقارن صورة
قلنا اذا اقترن بعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولوية
واحدة مشتركة بين الهيوليات كان في الهيولى تكثر وانقسام دون الصور والا لما اختص
بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح
على ما سبق تقريره ويقرب مما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة
فاما ان تكون منقسمة او غير منقسمة الى اخره قولهم في اثبات الهيولى لا يمكن تجردها
عن الصورة انها ان تجردت اما ان تكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج للموجود
عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة تستدعي مميزا وذلك بالصورة
ونوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها هف وان كانت واحدة وهو
الاشارة بقوله والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاء لذاتها اي يكون
اقتضاؤها لها لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها تتكثر
بالصور والانفصالات فلا تكون واحدة عند تجردها وانما قال ويقرب
مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه على لازميهما وهي
الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقائل ان يقول
ان الوحدة صفة عقلية يلزم من عروضها عدم انقسامها اي انقسام الهيولى واستحالة
انقسامها انما هي لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى
من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها

يمتنع عليها التكثير بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط القسمة ولما قلنا ان ليس
الجسم الا المقدار فحسب استغنينا عن البحث في الهيولى لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم
غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤون الا ان الغرض في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها
من التمويه ثم اي بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية اثبتوا صورا اخرى اي
غير الجسمية وسموها بالصور النوعية والطبيعية فقالوا اي في اثباتها الهيولى يكفيها في وجودها
مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما لا يتصور وجود
الهيولى المجردة اذ لو كان الجسم المطلق وجوده والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة
اي الانفصال كالافلاك او ممكنا معه يقبل ذلك والتشكل وتركه بالسهولة كالماء
والهواء او يقبل هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلاثة اي
واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاء لذاته لانه لو لم يقتضيه لذاته فاما ان لا يكون له مقتضيا اصلا
او يكون لامر غير ذاته والاول بط لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني
على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له اولا فان كان
مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المط وان لم يكن مقارنا له فيكون كالامر الخارجي
فلا فادة نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو بين البطلان
ولو كان احدها اقتضاء لذاته ما فارقه اصلا واستوى فيه جميع الاجسام وليس كذلك
فلا بد من صورة اخرى اي كالصور الفلكية والعنصرية وغيرهما يقتضي هذه الاشياء ويخصص بها الجسم
اي المطلق ويكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع
ولوجودي الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته انواع الاجسام لانهما لا يوجدان
الا متقاربين لها لا لماهيتهما والا لما امكننا تعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون
الصور النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة
لماهية الجسم المطلق والنوع وما بعدها هي المخصصات التوالي كقبول الانقسام

ومقومة لوجود الهيولى

بسهولة او عسر وعسر ذلك عوارض للتخصص ان يعرض بعد تقوم الجسم المخصص
لانها استعدادات مختلفة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما به الاستعداد قيل الكلام
يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل وسقي النقيض
للنقيض واجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل تفيدها مفيد من خارج
واورد ان قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة وعدم ذلك تفيدها المفيد
الخارجي اولاً فلا احتياج الى الصور النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات
وهي في نفسها ليست طبايع محصلة تتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري
كالماء والسماء بمجرد استعداد لامر اخر بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع الجوهرية
اذ المفيد الخارجي لا يفيد شيئا من الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب او
البعيد وهو الامكان المطابق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة مزاجا
يستعد به لقبول نفس او انواع نفس او صورة نوعية فتتبعها الاستعدادات المذكورة
ويعطيها حرارة شديدة تستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا استحال
كون هذه الاستعدادات المخصصات الاول فيكون الاول جواهر والمصنف
منع لزوم كونها جواهر لجواز كونها اعراضا والى هذا اشار بقوله ولقائل ان يقول
بان هذه المخصصات اي الاول التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في العناصر فكالـ
الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى فان قال
ان الاعراض اي الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن عليها تقوم الجوهر وما دونه
مقوم الجوهر فلا يكون الاعراض هي المخصصات الاول اجيب بان كون هذه الامور
التي سميتموها صورا متقومة للجوهر اي اجيب بان كونها مقومة له لان كان لكون
الجسم لا يخلو عن بعضها فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ
من اللوازم اي بعض اللوازم لان من قد للتبعيض اعراض واللوازم الوضعية كالمقدار

والوضع

والوضع والشكل لا يخلو عنها ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها
اعراضا فان قيل انما كانت اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان تقولوا
في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون
المقدار والشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بل عنها وعن بدلها
وكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما وان كان تقوم
الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اي مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة
لوجود الهيولى المطلقة قلنا ليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا
فان اشخاص النوع اعترفتم بانها متميزة بالعوارض ولولا المخصصات ما وجدت الانواع
وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوهما
اعترفتم بانها انما وجدت من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات
فان كان مخصصات الجسم صورا وجوهرا لاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص
فمخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر اي في بعض النسخ جوهرا لكونها انما
وجدت من الطبايع الجنسية وليس كذلك فيجوز ان يكون المخصص اي المخصص
الجسم المطلق وهي الصور النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع
تابعة للمخصص النوعي وان كان المخصص بها وان كان المخصص بها عارضة
عن اسباب خارجة لا تتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن ان يقال في الصورة النوعية
من انها تابعة للماهية الجسمية وان كان تخصصها ولاحقها بالهيولى
بزعمهم من اسباب خارجة ومقومة لوجودها دون ماهيتها والعرض يكون
اي قد يكون من شرايط تحقق الجوهر كما ان المخصصات في الانواع اعراض و
لا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع العوارض وما يقال ان الماهية النوعية
في نفسها تامة ولو فرض نوع الانسان في شخص ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من اتحاده

النوع في التشخص الا امر خارجي ومثله يقال في الماهية الجسمية وان استدل على عدم تمامية الماهية
الجسمية باحتياجها الى المخصصات فالانسانية ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات
والذي يقال ان الطبيعة النوعية يحصل ثم يتبعها العوارض كلام ضعيف فان الطبيعة
النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم يتبعها العوارض فكان حصولها انسانية
مطلقة كلية ثم تتشخص وهو محال لان لا يحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع في الاعيان اصلا
وان كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقق الطبيعة النوعية اي في الخارج
وليس ما لمنازعه هذا التشخص لازما لحقيقة الانسانية فيجوز فرض انسانية باقية
على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقها العوارض دون تميزها هذه العوارض
التي تخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها
والا لاتفقت في الكل فهي اذن من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية
كان لنا فرض وجودها دونها اي هذه العوارض يعني دون هذه العوارض
وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما
لوجوده بهذا المعنى اي وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة
ثم تتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز اي لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم تتبعها
المخصصات وكل ما تعتذرون به هناك اي في الجسم المطلق مثله واقع في الانواع
ثم العجب ان العقل انما يقتضي الجسم لتعقل امكان نفسه على ما قالوا اي الفلاسفة
وامكان نفسه بالفرض عرض على قياس مذهبهم اي لانه موجود في موضوع
ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه
عنده من الاعتبارات العقلية لا وجود لها الا في الذهن وكذا تعقل الامكان
اي عرض بوجه الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا
واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس كذا اي فان مقتضى الاول جوهر جسماني ومقتضى الثاني

اي تعقل الامكان

جوهر

جوهر غير جسماني فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان فهما زائدان على ماهيته اي
اي ماهية العقل لاستحالة ان تكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان نفسه لاستحالة
ان تكونا نفس شيء واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركبه ولا ان يكون احدهما
داخلا فيه والآخر خارجا عنه والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح عرضيان اي
عرضيان فاذا تعقل الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود لما يدخل في حقيقة الشيء
كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب اي لانهما صفة الوجود عند نسبته
الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف في شيء كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة
تتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تعقلهما اي
لانه ابعد من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبار ذلك اي التعقلين
حصل جوهر مفارق وآخر جسماني فصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر
بضرب من العلية او الاشتراط وليس مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء
ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن اليس اي ذلك الاستعداد اي المزاج
المزاج وهو عرض اي لانه موجود في موضوع هو البدن وهو من شرائط حصول النفس
فصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة اليس تتخصص
يتمايز بعضها عن بعض بالاعراض اي التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان من الهيئات
والملكات فصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصيص بها شرط وجود
الحقائق النوعية والعجب انهم اي المشاؤون جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة
المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر
وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان مقوم الوجود الا
ما له مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤون بان المستدعي للصورة الهوائية
الحرارة وهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضها اي بعضهم مثلها

نفسه دون الآخر للزوم الترجيح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما

ثم استعمال الالفاظ على معان مختلفة كلفظ الصورة وغيرها اما لفظ الصورة
فلانه عند المشائين يستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل
في محل عرض عندهم سوآء قوم وجود المحل او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها تستعمل
عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لاشيآء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط
الذي هو جزء الجسم ثم وبعضها من الاشتباه عن الفاسدة التي نسبه جمهورنا اليها والى ما استغنى
عنها سوآء كقولهم كل ما حل في شيء وقوم وجود محله كالصورة فهو جوهر والا فعرض
لان جمهورنا قد ثبت تقويم الصور اذ كانت اللزوم واستحالة الخلو او التخصص او غيرهما ما م
وسيجيء فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استغنى عنها سوآء ثم ومنهم اي من المشائين
من صح اي على جوهرية مخصصات اجسام العناصر ثم بان في الماء والنار ونحوهما كالارض
والهواء امورا تغير جواب ما هو فيكون صورا اي جواهر ثم فان الاعراض لا تغير جواب
ما هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغير الجواب فيكون جواهر
وهو كلام غير متين لضعف المقدمتين فان من الاعراض ما تغير الجواب والبيان ان ...
فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ما حصل فيه الا هيئات واعراض ولا يقال انه خشب عند
السؤال عنه انه ما هو بل يقال انه كرسي والدم مثلا محفوظ فيه صور العناصر على ما في ...
ليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما واذا سئل عن اشخاصه انها ما هي اجاب
بانها عناصر او نحو ذلك اي كالاسطقسات والاركان ثم بل بانها دم وكذا البيت المبني
انه اذا سئل ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل انه بيت فالاعراض مغيرة لجواب ما هو
والحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وهو انها من اي الاشياء تركبت سواء
كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة المركبة من الحركة والنزعة
او مختلطة كالكرسي من الخشب والهيئة ثم والاسامي وهو ان الاسم بازاء اي شيء وضع
كما سبق شرحه ثم والبسائط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب ما هو ببعض الاجزاء والانواع

المركبة الضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يتغير فيها
جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه خشب اجتمع فيه هيئة واعراض خاصة بها صار كرسيا كالشكل
ونحوه دون اللون ونحوه مثلا ثم ومن حججهم اي حجج المشائين على جوهرية الصور
ان هذه الصور جزء الجوهر المتبدلة بتبدلها ثم وجزء الجوهر جوهر وهذا ايضا غلط
فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذي هو من جميع
الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون
جميع اجزائه جوهرا ان كان له جزء والماء والهواء ليسا من الذي سلم كونها جوهرا محضا اي
من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض
فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر ثم قولهم الصور مقومة للجوهر فيكون جوهرا اي
بطل هذا لاستلزام التكرار وانما حذف الخبر لظهوره واستدل على التكرار بقوله
وجوهرية الصور كونها لا في موضوع وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها
وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا
كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر اي وهو تكرار خال عن الفائدة لكن
هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصور لا في موضوع هو عدم استغناء
المحل عنها ثم فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر والصورة لا يعني بها
الكل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في العناصر
اي خارجية لا ذهنية فان نوعيتها انما تتحقق في الذهن
شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا اندفعت الصور التي اثبتوها وقالوا انها
غير محسوسة فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف اي بمعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد حتى يكون في حال الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزائد
بعينها لا يكون الناقصة ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا تصير الحرارة
اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون مميز وهو محال وان سلم عدم استحالته فلا يكون

فالكرسي يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جوهر والهيئة التي بها الكرسية جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا

١٩

احدهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى وتتحدان والشدة باتحاد الاثنين
فليس بشيء لانهما ان بقيتا او انتفتا او احدهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون الواحدة
بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد من المفارق وهذا متفق عليه
بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد
فذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي
خارج او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني
واليه اشار بقوله م واعلم ان من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها
ليس بعارض ا والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون بفصل ا بناء على ان المميز
ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا م اخطأ ا ابطاله تفصيلا واجمالا اما الاول
فلعدم انحصار التمييز بين الشيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون بالذات حتى
يتميز بذواتها على ما قال م فان الحرارة ما تغيرت ا لما بينا ان حرارة واحدة بعينها
لا تشتد م بل محلها ا اي يتغير م اشخاصها ا اي باشخاص الحرارة المتواردة عليه م واما الفارق
ولعل الفارق بين اشخاصها فليس بفصل ا حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة
نوعا آخر م فان جواب ما هو لا يتغير فيها ا اي في الاشخاص عند السؤال عنها في حال الاشتراك
والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب بنفس الحرارة م ولا هو عارض ا
والا لم يكن التغير في نفس الحرارة م بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص ا وليست الكمالية
خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة
وعلى هذا فيكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا لشيء يزيد على الحرارة بل بنفس الحرارة
فان الشدة هي كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه
لو صح ما ذكروه من الانحصار لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكبير والصغير
نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضي بل بشيء مقداري هو كم في نفسه وعندكم

الى الاول

ان الاختلاف

ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو
خلاف قواعدكم والحق ايضا لانه ما زاد احدهما على الآخر الا بما ساواه في الحقيقة
المقدارية وفي خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في التضعيف فما زاد الا
بمثل ما ساوى فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر آخر منه ليس بمقدار فالحاوي
هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت الزائدة فلا يكون الناقصة
والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة بل يكونان نوعين آخرين وكذا ان كانت
ذات الشيء الناقصة او المتوسطة وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع
الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا تكون تلك حرارة بخلاف
ما اذا كانت الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات ولما كان هذا
الدخل متعذرا في القسم الثالث اجاب عن الدخل المقدر بان قال واليه اشار
بقوله م والماهية العقلية كالحرارة مثلا تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة ا كالزائدة
والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شيء منها اذ لا يشترط النوع في حقيقته من
التشكيك كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما يخص كل واحد واحد
فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو ولا الذكر ولا الانثى بل المعنى الذي يعم الكل
والكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان اعتبارا خارجيا فما والضعيف
الى السواد والمقدار مثلا يكون نفس السوادية والمقدارية الخارجية وكيف يتأتى
ان يكون فصل الشيء المميز عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها فيجب
ان تتحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد صاحب الكتاب ويسهل عليك معرفة كلامه في هذا
الباب والخطأ ههنا انما كان باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي
وهو الماهية العقلية م على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية ا اذ لا مانع ان يكون
السلوك الذي هو بحسب الاشتداد والضعف يؤدي الى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة

كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف ولا بياض
كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع فيه
واخره واذا خرج عنها خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع اخر
كالحمرة وتقدير الكلام ان الماهية العقلية انما تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة
لو لم يتبدل ماهية الاشخاص بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت ساعلى ان من التغير
ما يودي الى تبدل الماهية فلا يعمهما كما لا يعم البياض والسواد الحمرة والصفرة وغيرها
من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا
ما لا يقبل منها الشدة والضعف ومعرفة المفهوم الجوهر والكم وبعض الكيف المختص
بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب ان
جميع المقولات قابلة لها وان ما يتوهم عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الارادية
والاصطلاحات العرفية والمراد بقوله م وكلام المشائين في الاشد والاضعف
مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره ا انما لان العرف
لا يطلق الاشد على الجوهر وليس بشيء لان الحقائق لا تبنى على الاطلاقات العرفية ومع
مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط
كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تماميته الذاتية
نعو يلامنهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر
وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف
ان خط كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول
هي الشدة في الخط وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم
ناقضوا انفسهم في المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجود في
الجوهر والكم سواء اطلق عليها الاشداء لا لكن لما تكلم من قبل ان الخط تقبل الاشدية

والاضعفية

والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض ههنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق
وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله م وقد حدوا الحيوان ا والواو فيه للحال فكانه قال
عندهم لا يكون حيوان اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم منه ان يكون
اشد لانهم حدوه م بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى
على التحرك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم ا فيكون حيوانيته
الانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه وضعف تحركه كالبعوضة مثلا
فيجوز ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم
انه لا يقال هذا اشد مائية من ذلك ونحوها ا اي نحو المائية من العناصر كالاشد
نارية وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا م كلها بناء على التجوزات العرفية فاذا منعوا
وطلبوا اللمية ا وفي نسخة بطلت دعاويهم وفي نسخة دعواهم تبين وهن الكلام ا كما تبين من
نقض شبههم وحل مغالطتهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطلبوا اللمية
دعاويهم رجعوا من هذا الكلام ومما ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف
لضعف دليلهم مثل انها انما لا يقبلهما لانهما انما يكونان بين الضدين كالسواد
والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص
انما يكونان بين الضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود الواجبي والعلي
اتم من الوجود الامكاني والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما يقابلهما
اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس زائدا
على ماهيته وموضوع الوجود العلي غير موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم
ان حد الجوهرية والحيوانية والخطية يعم الجواهر والحيوانات والخطوط فلا تكون
خطية الخط الطويل مثلا اشد من خطية القصير وقس الجوهرية والحيوانية عليه والجواب
انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف لدل ايضا على ان الكيف

لا يقبلهما فانه كما ان الطويل والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف
من البياض حد البياضية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة
والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لها
وقيل ان الشدة انما تطلق على زيادة في الماهية لما هو يقف عنده كالبياض والسواد
لا على زيادة في الماهية لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حد
لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات تنتهي في الشدة الى ما لا يمكن
الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك من غير فرق ولانه
لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية تنتهي الى حد لا يمكن
الزيادة عليه كما في جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص بكل واحد
من الغاص من الهيئات اي من الاعراض على ما هو رأي الاقدمين وان لم يسمها
اي الغاص الا بالحس اي من الكيفيات ونحوها والمتأخرون اثبتوا الاشياء
المتحصلة موارد الحس ولا يعقل بخصوصها كالصور الجسمية والنوعية في العناصر
المحسوسة حتى تصير الحقائق بعد ان علمت مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عندهم اذ
لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسألة لما مر
من الادلة فائدة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
قول القائل وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر
الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في ابطال العقل
ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما تنتهي لصغره او لانه لا يقدر
على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق الغرض العقلي بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية
لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة

الى غير النهاية واستلزامه تساويهما في المقدار لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد
مما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه فلا بد ان يكون ذلك لوجود شيء في الزائد
ليس في الناقص ما هو في مقابلته اذ لو قوبل كل جزء من هذا بجزء من ذاك ولا يتصور ذلك
الا ان يكون الناقص متناهيا وفرض غير متناه هف واذا لم يتفاوت اجزاؤهما
لم تتفاوت مقدارهما بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة
الجزء المقداري للشيء لكله في خصوص المقدار بديهي البطلان اشار اليه بقوله ومساواة
الجزء لكله بديهي والجواب ان لا نهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من
اشتراك الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما في
خاصة الجسم وهي لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار سلمنا ان بين
اذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون اعدادهما
الغير المتناهية حاصلة بالفعل لا اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه الا
ترى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من المئات الغير المتناهية
بالقوة عشرة امثالها مع ان عدد كل عقد من [illegible] غير متناه بالقوة بمعنى انا
الى اي حد انتهينا في العدد امكن الزيادة عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية
حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي
مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله ولم يعلم هؤلاء ان القسمة غير موجودة
بالفعل بل بالقوة وليس لها اي للقسمة اعداد حاصلة اي بالفعل حتى يقال انه
تساويا او يتفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا
كان بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي تشتمل
على مئات اعدادها اكثر من اعداد الالوف في ذلك عشر مرات ولا نخل لك
اي التفاوت بالقلة والكثرة بكونها غير متناهيين واستحالة الجزء الذي لا يتجزى

في العقل والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان في الجهات اي على ما يسلم ويعتقده القائلون به فامتاز جهة غير ما يلي الاخرى اي الى الجهة الاخرى فينقسم اي وهما وعقلا وينتفي نقيض التالي لمنافاة انقسامه لكونه جوهرا وذا النقيض المقدم وهو ان الجزء ليس موجود في الجهات بل مطلقا لان تقدير الكلام لو كان الجزء موجودا في الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه لم ينقسم فليس بموجود وهذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر لدلالته على بطلانه مطلقا سواء تركب منه الجسم اولا وسواء كان هو او امثاله هي العدة في كل جسم متناهي المقدار على تقدير تركبه منه اولم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم لا غير ومنه ما ذكره في الكتاب وهما اثنان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس كل كليهما اذ لا يكون جزء لا يتجزى اي لانقسامه بها ولا اي ولا ان يماس مقتصرا على مماسة احدهما فانه على الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد اي من الطرفين والواسطة فانقسمت الثلثة وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الوسط ان حجب اي الطرفين عن التماس وهو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شيء من الاشياء لقي كل من الطرفين اي من الوسط غير ما يلقاه الاخر فانقسم اي الوسط او لم يحجب اي الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا للاخر كمماسته للوسط كان الوسط متداخلا لهما اذ التداخل هو ان يلاقي كل واحد من الجسمين بكليته كلية الاخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده اي وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليهما رابع كان حكم الوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يبق في العالم حجم وهو محال ومع كونه محالا في نفسه يناقض رايهم في ان اجسام العالم يتألف منها وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا

لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى فلا يتصور ان هذا الجزء اكثر ما يكون في الجسم اي المتصلات القارة كالخط والسطح والجسم التعليمي لانقسامها بانقسامه ومن غير القار في الحركة فانها واقعة في المسافة فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة او وذلك لما تطابقهما والعقل فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التي توجد اجزاؤها المتقدمة والمتأخرة بحسب الحركة معا بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويستحق ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاؤها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع وظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء هي ان الحركة موجودة والماضية ليست موجودة وكذا المستقبلة فتعين الوجود في الحاضرة وهي لا تنقسم والا لم يبق موجودة لانحصار قسميها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين واذا لم تنقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة المطابقة لها وفيه المط وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلاثة وقد يقال في دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل ولا يلزم المط لان اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل والمط عدم انقسامها بالقوة وايضا وان اردت به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم يبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل م قاعدة اي ابطال الخلاء وهو امتداد الا شيء محض عدم صرف وموجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا في مادة من شأنه ان يملأه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة ان يكون على زوايا قائمة

وذلك لابتائه في السطح وان كان ثانيا في فرض ابعاد ثلاثة لكن لا على زوايا قوائم
وكونه قيامه لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل
هو المادة والتقييد بانه لا في مادة وكونه من شانه ان ملاه الجسم يخرج الجسم الطبيعي
لان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم آخر لانه نفسه ملاء ولا يملاه شيء آخر وعلى المذهبين
هل وراء العالم خلاء لا متناهي حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء الا القدر
الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شيء من
هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم
يماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء
او لا يجوز حتى لا يكون في العالم جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى
كل طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل
البعدين ومذهب الذاهبين الى ان لا خلاء ان اصحاب هذا الراي يدعون ان بين طرفي
الكاس مثلا بعدا يداخله بعد الماء وانه يجب لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء
جسم آخر اما هواء او غيره بقي البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه
من غير ان يخلفه جسم آخر هو عندهم لا يجوز واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا تحققا
فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء بعدا مغايرا للبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو
الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه لا شيء وراء العالم خلاء لا متناهي لان معنى كلامه
ان وراء العالم لا شيء ولا شيء لا يكون له نهاية والحكيم يسلم ان ليس وراءه شيء ولا مع من
يقول انه لا شيء ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذا لم يتصور مطروديته شيء لم يملاه
جسم فلا خلاف فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيثه جسم آخر ما كان فيه شيء
وهو صحيح وقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلقا
لانهم اذا قالوا انه امتداد قائم بنفسه فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد

ثلثة فابعه

ثلثة فابعه وهو مقصود بالاشارة الحسية فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا
وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فان لم يسمه انسان جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما
يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل اما في وجود لا متناهي الابعاد
من جنس الشيء او وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل
بعدي الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قابلة اي الجسم مطلقا او بعض
الاجسام وهو الخلاء لتفسيرهم مثبت هيولاه كما ثبت في الكواكب والافلاك وقبل الاثبات
علم صحته بمجرد انه جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء بهذا التفسير فيكون
النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة ام لا لا في الخلاء بل النزاع مع من يقول
انه لا شيء ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان لزوم كون
ذلك البعد جسما على مذهب الاولين واضحا اذ كل ذي ابعاد قابلة قائم لا في مادة جسم
طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قال
واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو راي
المتكلمين بل هو نفس المقدار ذي الابعاد القابلة على ما هو راي الاولين فلا يمكن
ان يكون ما بين الاجسام خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقدا انه عدم او امتداد
كما قيل للزوم كونه جسما اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي نفرض ما بين الاجسام له
مقدار في جميع الاقطار فان ما يشغله جسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض
وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن واما على الثاني فلان فواضح
جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وبان قيود الجسم ماخوذ في تعريف الخلاء
واذا وجدنا بط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير جسم كما توهم فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الخلاء لا للخلاء نفسه قلنا لبطلانه لان القطر
الآخذ من اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية التي يقابلها من الحائط المقابل اكثر من اللذين

يتوسطها الخلاء ليس في الابعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه ولما ابطل كون البعد
المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا فقال ثم اذا حصل في الخلاء
اي المفسر بالامتداد جسم فيصير الابعاد اي ابعاد الجسم والخلاء بعدا واحدا
ويتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير
زيادة عليه الخ ومعلوم ان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة اذرع
مثلا لابد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان
يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكبر من احدهما اي ازيد من جهة القدر
وفي بعض النسخ اكثر من احدهما اي من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد
اعتبار المقدارية التي هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل
الذي هو العدد وكان البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارين
ازيد من المقدار الذي هو احدهما فكذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير بعضها
الى بعض يحصل منه زيادة في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا
عدما وحصل ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة حكومة
ومن الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل ان النفس لا تنعدم
اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان تبقى لانها موجودة بالفعل وحدانية
وهذه الحجة لا يختص بالنفس بل هي دالة على ان كل بسيط لا قابل له كالبوقي
والعقل فهو لا يعدم وتقريرها ان النفس ان كل موجود من شأنه ان يبطل بسبب
فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وقوة ان يبطل وكل شيء يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا
قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها
هذه الاحوال الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس
وحدانية الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة انها والشيء الواحد لا يكون فعلا ذاته

فانه

وبالحق

وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء وكونها مجردة
لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها اما الاول فلبساطتها
لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان في ذاتها مع انها بالفعل
كان محل البقاء بالقوة فهو محل البقاء بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود والعدم في
المحل الذي هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة معدومة
معا في حالة واحدة وهو محال واما الثاني فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسيط
يجب ان يكون في حامل فيه قوة وجوده وقوة عدمه كما ان الاعراض والصور
لما ذكر في محالها هذا تقرير هذا البرهان على الوجه المذكور والمشهور في الكتب وتقريره
على الوجه الذي ذكره هو ان النفس لا تنعدم والا كان فيها قوة العدم مع كونها
موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة
معا وهو محال فاورد عليهم اي على المشائين والمراد منهم ايضا ان المفارقات
حكمتم بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون فيه اي
في ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا يبقى فللعقول قوة وجود وعدم مع كونها
بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها
قوة بطلان ثم اجاب بعضهم اي بعض المشائين بان معنى الامكان في المفارقات
هو انها متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم في نفسها
اي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيها ما ذكرناه
في المفارقات لانها يمكن ان تنعدم مع بقاء عللها بفساد يعرض في جوهرها ومن الاعتذار
غير مستقيم فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انها كانت بعد الا
في نفسها وهو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب وهو
الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين
يقع على جميع الممكنات يعني واحد دائمة كانت وغير دائمة فاسدة كانت او غيرها وكيف يقصر الامكان

٩٥

فان الكائنات الفاسدات
نوع الانعدام في نفسها

اى فى المفارقات م عند توجه الاشكال بامتناع الامكان ا وفى العنصريات بغيره بعد تساويهما
فى الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله م بعد الاعتراف بان الواجب بغيره ا اى سواء
كان فى المفارقات والعنصريات م ممكن فى نفسه متقدم على وجوبه بغيره تقدما عقليا
وان العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها ا كغيرها من الفاسدات م ثم العجب ا
اى العجيب على ما نقل عنه م قال ان الكائنات الفاسدات تنعدم مع تعدم
بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا هكذا مطلقا وذلك لان العلل المركبة
للكائنات الفاسدات كالعلل اى البسيطة فى المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة ا
حتى لو دامت العلل المركبة التى للكائنات الفاسدات لدام المعلول لكنها لا يدوم وذلك
م والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محالها وانتفاء ما يوجب بطلانها ا اى من الموانع
مع ان استعداد المحل وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت كما هما م فلا تنعدم ا اى الكائنات
الفاسدات م الا لانعدام جزء من العلة ا الا انه ديوضح جوهرها مع بقاء عللها على
ما زعم وذلك لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة م والاصلح له ا اى المجيب م ان كان
يذكر بدل العلة مطلقا ا فى قوله الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها م العلة الفاعلية
من المفارقات فان الكائنات تنعدم مع بقاء عللها المفارقة ولكن انتفاؤها انما يكون
لانتفاء بعض الاجزاء الاخر للعلة ا اى البعض الذى هو غير العلل العقلية بخلاف المفارقات
فانها لم يكن لها من العلل غير العلل العقلية التى لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد
محل يستحيل عدمها مع بقاء عللها العقلية بل كانت بدوامها فان فى المطارحات واصلح
ما يجاب به هنا ان القوة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى
هو قسيم ضرورى الوجود والعدم وان كان هذا الامكان لمعنى واحد يقع على
الدائم وغير الدائم بل هذه فى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشىء و
الامور الدائمة لا يسبقها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله م وكان على ا اى المجيب

ان يأول الامكان ا اى القوة المذكورة فى حجة بقاء النفس م بالقوة القريبة التى هى
الاستعداد القريب ا لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات م لان مجرد
اصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات ا لا دفع الاشكال فانه لا يقتضى خلاف
ما ذهبنا اليه فانه صحيح م وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط ا
فان قيل سلمنا ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف فى ان النفس الناطقة
لها استعداد فى المادة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد
وجودها عن المبدأ المفارق فى المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها
ايضا فينعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها وحاصل
انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان للحدوث واذا
كان البدن شرطا فى وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان الشرط قلنا
البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج لان يكون
له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا له
الا اذا كان فى نفسه موجودا والا لا يكون موجودا لغيره ولا كمالا له ثم اذا بطل
الذى به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان
المذكور كان شرطا فى ذلك واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك
الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر فى نفسه فان كون الشىء ليس موجودا لشىء آخر
لا يقتضى تجرده مفهوما ان يكون مسلوب الوجود فى نفسه الا انه ان كون
الشىء كذلك يلزمه ان يكون له كون فى نفسه ولا يلزم من لا كونه كذلك لا كونه فى نفسه
بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون
فى نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون فى ذاته منتفيا لان وجوده و
فى نفسه هو وجوده وعدمه فى حامله بخلاف الجوهر المباين فلانه لا يلزم فى انتفائه انتفاء

محلا لامكان

استعداد وجودها

٩٩

عن غيره وان كان يكفي في ثبوته ثبوته لغيره ولان الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو
الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا تنعدم الا بما يوجب عدمها كلف عدم
استعداد البدن لان يكون كالالة لا يوجب عدمها فلا تنعدم به وقد تمثل البدن شبكة
اقتنص بها وجود النفس من مبدائها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة
الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى النفس ببقاء علتها الباقية لوجودها ولا مدخل
لمرجح وجودها عنه في وقت دون آخر في ذلك اذ لا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود
امر ان يكون لانتفائه مدخل في انتفائه واعتبر بآلة النجار فانها لما مدخل في وجود الكرسي
وتنتفي الآلة مع بقاء الكرسي لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن او استعداده
شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس ومن جملة المراوغات
اي الحيل المغالطية في دفع الاشكال او هو ان الوحدة ان وجب تخصصها باحد
الجزئيات فلا توجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الوجود في الاتصاف
بها محتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هف
وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه في الطبائع العامة كلها كالوجود ونحوه
بان يقال مثلا ان وجب تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره وان امكن
فلحوقه به لعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فقولهم ان الوحدة في واجب
الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد والعدد شيء وجودي
ولذا بدأه ولقائل ان يقول هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد توصف بها واجب الوجود
فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول وثالثه كذا اي العقل الثاني ورابعه كذا اي العقل
الثالث فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد اذا اخذناه مع آحاد الوجود فانه
واحد منها فلم ينفعهم تلك الاعذار وتغير الاصطلاح او هو ان الوحدة في الواجب يعني
وفي الممكن بآخر وهذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة بل الحق اي الجواب ان يقال

[illegible]

هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التي يعرض لها العموم لها صورة في الاعيان
ولا يكون لازمة معلومة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية او الهيولى التي لها تحقق في الاعيان
فان تخصصها بالمائية او السماوية لو كان لذاتها ماهية وجود جسمية او هيولى غير متخصصة
بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص وعلة للتخصص في الاعيان فان نسبة الجسمية
جميع لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صورة او اعراض
عليهما اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من
الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقها بها قلنا لان الوجوب والامكان
من صفات الامور الموجودة في الاعيان لا الامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان
الا ترى ان الجوهر والعرض يلحقهما امكان الوجود ولا يعرض طبيعة امكان الوجود وتخصصها
باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا كون لحوقها به قلنا بل هو لازم اعتباري لكل
واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو
الجواب العام عن هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما
ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية ولكونها كذلك لم تعرض تخصصها الى علة بل هي لازمة
لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة حكومية ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء
مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون او حقيقتها يظهر بما اقول وهو انه
ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو
صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في اين هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح
للصور النوعية الجسمانية وهذه كالاصنام ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه
فتلك الصورة النورية هي المسماة بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شأن المثال
ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى
ان من شأن المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها

٩٦

اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها واشتغالها بالذهن كانت الصور النوعية
المنطبعة امثلة للصورة النورية كما ان الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان
هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في التسميات
ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو م ان الصور الانسانية
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء منها كما
في الحقيقة في المحل ا لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها
م فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل ا كالصور النوعية المنطبعة م فللحقيقة نفسها احتياج الى
المحل فلا يستغني شيء منها عن المحل ا كالمثل الافلاطونية م فنقول لهم فانكم سلمتم
بان صورة الجوهر يحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان
ووجود في الاذهان فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض
جاز ان يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها ا الا ان الحقائق النورية الاصلية
لها كمالية وتمامية في ذاتها تقتضي لها استغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير فيقوم
م ولها اصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها ا لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق
النورية ولقوله م فانها كمال لغيرها ا وهو الاجسام المنطبعة هي فيها م وليس لها كمال الماهيات
العقلية كان مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر ا كالاجسام والنفوس
والعقول م يحصل في الذهن ولا يكون قائمة بذاتها لانها كمال ا وصفة للذهن وليس لها
من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء ا وهو
قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها م في مثاله ا وهو الصور الجوهرية
الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء
وهو قيام الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا
على تقدير كون المنطبعة مثال المجردة اما اذا كان بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجردة

بالمثل

بالمثل
فلما كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية
لقيامها بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف من المثل
وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم
المثال في الممثل م ثم ا انه بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات ماهية مفتقرا الى المحل دون
البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم م حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد
على واجب الوجود وغيره وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره عارض له زائد على الماهية
وبقولكم القائل استغنى الوجود عن ماهية مضاف اليها ان كان لنفس الوجود
فليكن الجميع كذا وان كان لامر زائد ا على الوجود م في واجب الوجود فهو مخالف قواعدكم ا
اذ ليس ثمة الا الوجود البحت م ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود ا لتركبه من الوجود
والامر الزائد على المقتضي لاستغنائه ذلك الوجود عن ماهية مضاف اليها م وهو بين انه
وليس ا اي استغناء وجود الواجب عن ماهية تقوم بها م لكونه ا اي لكون ذلك الوجود
م غير معلول فان عدم احتياجه الى علة ا اي استغناؤه عن ماهية تقوم بها انما كان
لكونه واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة ا اي بالاستغناء عنها
حتى يعود معنى كونه واجبا الى كونه غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول
وانما لا يجوز لان الوجوب علة الاستغناء على ما قال م فانه انما تنفى عن العلة لوجوبه ا
والعلة لا تفسر بالمعلول م ثم ا انه بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود ولا للزائد
ولا لكونه غير معلول ا ذهبتم الى انه لوجوبه فقلنا م وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر ا
ان وجوده والتكثر ممتنع في حقه تعالى م وعاد الكلام الى وجوبه الزائد على الوجود
الذي هو صفة للوجود ان كان تابعا للوجود من حيث هو موجود ولا زماله فيكون
كذا في جميع الموجودات والا يكون ا ان وجوبه م لعلة ا وهو محال في الواجب لذاته م وان كان
لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان استغناءه ان كان لعين الوجود ففي الجميع

٩٧

ينبغي ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتاكده وكما ان كون
هذا الشي اشد سوادية من غيره ليس بامر زائد على الاسودية بل الكمال في نفس السواد غير
زائد عليه فكذا الوجود الواجب ممتاز عن الوجود الممكن لتاكده وتماميته فقد اعترف هنا
بجواز ان يكون للماهيات تامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج الى المحل كما في
الوجود الواجب وغيره فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النوعية الى المحل كمال
تامية في ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال
قاعدة يجوز ان يكون للشي اي البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول العاشرة
عن جملة منها على ما سيتلى عليك واخطأ من منع ان يكون لعلة الشي اي البسيط جزء ان
معللا بان الحكم اي الشي اذا كان وحدانيا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد وهو محتج
او ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالاخر ولا يكون لاحدهما اي الشي منهما يعني لكل واحد
منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اي كل واحد منهما بجزء للعلة او ليس لكليهما اثر
فالعلة غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اي في شي منه اثر فهو مركب لا وحداني
والغلط فيه انما نشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اي منفردا فانه اي وجه
فلا يكون كل واحد جزءا اي من العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا
اي بانفراده فليس لكل واحد اثرا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله
ولا يلزم كل واحد على المجموع الاثر انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير زوج
ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكان جزء العلة
التي هي ذات اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول
فكذلك الاجزاء التي يكون من نوع واحد اي التي يكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل
باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف من
الناس سفينة من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها ولكن تحركها في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا

وذكرت البطلان فان جزء العلة للشي الوحداني لا اثر له اي بوجه بنفسه اي منفردا او كما يتعلق بذلك الشي وفي الشي البسيط لا اثر لها بنفسها وكان الجزء لا يمكن التاثير من الاضافة الى العلة

لا يلزم

لا يلزم ان يقدر واحدا اي منهم على تحريك ذلك الثقل جزء من تلك الحركة موحصة منها
بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى
الباقي علم ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك
عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى
المذهب المرجوح مستدلا عليه باختلال فيه قائلا في هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الآتي
ظهور وجه المنع عليه فانه لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه
بالعلية لا يمكن اسناده الى الباقي والا ان كان له تاثير في شي من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض
كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشي منها تاثير في شي منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد
هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره
عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت
مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث
مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا
من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها
بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت
علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون
الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة
والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية
الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علة بسيطة بل
كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من هذه المباحث هذا حاصل
كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد
من اجزائه بالعلية جاز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض ان الفرض

المعلول التام

٩٩

عدم استقلاله بالتاثير وانما تخلف الاستقلال بالتاثير او ملزومه لا التاثير في كل المعلول
لانه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير
بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال المذكور لتحريك الثقل هذا اذا كان
المراد من التاثير في قوله وان كان له تاثير مطلق التاثير على ما يشعر به قوله تاثير وان كان المراد
تاثير المستقل على ما يدل عليه قوله في شيء منه لا في كله لانه خلاف الفرض اذ المخالف للفرض هو
التاثير المستقل في الكل لا مطلق التاثير فيه فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نم انه ان لم يحصل
للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد
هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء
مثل ما كانت ولا الكل غير موثر بل يكون موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه
لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب لا حادث
لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المط وان كان مركبا عاد الكلام
ولا يتسلسل لاستحالة اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا
فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت
واما الثالث فلانا نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب
فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط لما عرفت من الطريق فنقول لا بد
من انتهاء علته الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة وهذه الفوائد كلها
من نتائج طبع من نوه بذكره الكتاب ادام الله ظله وكثرة المكرمة لافاضل [illegible] واذا بطل امتناع
صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما بني عليه الى عدم النفس لان القدح في الاصل
يسري الى الفرع والغرض من ايراده انه لا غرابة بعضها كان منتجا لها بدعوى امتناع
صدور البسيط عن المركب وبالبرهان عليه حتى ادعاها النفسه وقال انه ما سبقت
اليهما وهو على ما قيل ومن العجائب انه لا تشتري ومع الكساد فيه ونسرف م وما يقال ان الجسم

لانها بوجه

لله الحمد

اذا كان عديم الميل ا وليكن ا م لا يقبل الحركة قسرا فانه ان قبلها نفرض ان قوة ما حركته
زمانا مسافة ا وليكن في ساعة عشرة اذرع مثلا م وحركت ذا ميل ا وليكن ب م في تلك
المسافة فلا بد وان يكون تحريكه اي تحريك عديم الميل م في زمان اقصر اي من زمان تحريك
ذي الميل وليكن ساعتين والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه م ونفرض بقدر ما نقص
من زمان ذي الميل زمان عديمه جسما اخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل المذكور ا
وليكن ج وميله نصف ميل ب م يتحرك ا اي ج بمثل تلك القوة في مثل مسافة ا وهي الاذرع
العشر فلا شك م انه ينقص زمان حركته ا اي عن زمان حركة ب م بقدر نقصان ميله ا
اي النصف لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميل
م وان حركة ج وحركة عديم الميل ا لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة م وهو محال ا لاستحالة
ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه لا نقال لا نم وجود ميلين على النسبة المذكورة لجواز
ان يكون للميل حد لا يتجاوزه سلمناه لكن الحركة من حيث هي تستدعي قدرا من الزمان
وتستدعي من جهة الميل قدرا اخر [illegible] فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين
كنسبة الميلين سلمناه لكن الحجة انما يلزم من مجموع الامور المفروضة لا من وجود جسم عديم الميل
سلمناه لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما يدل على وجود عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل
فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف
جدا لم يكن له تاثير البتة فكان وجوده كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون
تاثير الجزء جزءا من تاثير الكل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع
مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا يحركه حتى يكون وجوده منفردا
بالنسبة الى رفعه كعدمه لان تاثيره مشروط بالانضمام كذلك الميل القوي اذا كان موثرا
في الممانعة فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل موثرا في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل وعلى هذا
فان اقتضى الميل القوي القوي زمانا لا يلزم ان يقتضي الضعيف زمانا نسبته الى الزمان

القوي كنسبة الضعيف الى القوي لجواز تاثير الضعيف في الممانعة ما يمانعه الكل مشروطا بانضمامه
الى ما زاد عليه في القوي ودون الانضمام يكون في حكم عديم الميل كما سبق من المثال
والى هذا اشار بقوله م ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف الذي هو
جزء الميل الكل جزءا ولا نسبة له الى الكل معتبرة لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل فيكون في حكم عدم الميل
على سياق المذكور في تحريك الثقل ا لانا نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم نصف ميل
كله وكان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى
ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسم وكذلك الميل في تنقصه
وازدياده وعن الثاني بان الحركة من حيث هي حركة وان كانت مستدعية الزمان الا انه
لا تستدعي ذلك الزمان الا المخصص فان الحركة المطلقة تستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة
تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل
لم يبق التفاوت في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان في مقابلة الميل بهذا
المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل
والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما يصح اجزاء الميل جزئي هذا المثال لو كان
المدافعة والممانعة من تاثيراته لا ان يكون هو هي بعينها ويمكن ان يزال النظر بانه يحتمل
والممانعة في نفس الامر فلا ميل الا حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد يحس به وجود مع
لضعفه كما في تبنة ونحوها واذا لم يحس القاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه
وفيه المط ولما نقض الحجة تفصيلا منع المقدمة الاولى ان ينقضها اجمالا بانها لو صحت لزم
ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها لان الحجة عامة
لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا مغايرا
للميل النفساني فقال م والحق ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد ميلا لاجزائها
غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي وذلك لقوله

المثال هو

مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس الحال الا من زمان فرض عدم الميل وعن الرابع ان تقدير فرض تساوي فيما عدا الميل لم يبق صح

والمستدير

والمستدير اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره من بقية
اوضاع تساوت نسبة اجزائها اليها ولا مدافعة عند السكون او لا مدافعة فلا ميل اذ
لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال م فلا يعقل استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين ا
والحاصل انه لو صحت الحجة كان للافلاك ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت
اوضاعها لما بينا انها اذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع متساوية
فالحجة باطلة م ولا يجوز ان يكون للشيء الشخصي كالحرارة المعينة مثلا م علتان ا اي تامتان مستقلتان
بالتاثير م فانه اذا كان لكل واحد مدخل في وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان
لم يكن لاحدهما ا اي فقط م مدخل فالعلة احدهما والامر العام ا اي الكلي م يجوز ان يكون
له علل ا لا بمعنى ان الحرارة الكلية تو صدق الاعيان عن علل الاستحالة ووقوع الكلي في الاعيان
ولا بمعنى ان الموجود في الاعيان الذي لابد وان يكون جزئياته علل للمعروف من استحالة
بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا بعينه يوقع جزئيات الكلي حتى يتوقف عليه لخصوصه
بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضه بذلك م كالحرارة مثلا ا اي الكلية م فانها قد توجبها مجاورة
جسم حار ا كالنار مثلا م وقد توجبها الشعاع والحركة ا وذلك لجواز ان يكون للاشياء
الكثيرة لازم واحد بالنوع م وههنا حكومات في بعض الادراكات والمدركات
نذكرها لانها ينتفع بها فيما بعد من الابحاث العلية لهم للمتأنيين م حكومة ظن بعض الناس ا
اي من الحكماء م ان الشعاع جسم ا اي لطيف نوراني ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء
ومعه حرارة لازم وهي سبب للتسخين م وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا استدت الكوة ا
اي بغتة لئلا يقال انه يخرج قبل السد لو كان بالتدريج م ما كان يغيب ا اي تعدم ذلك
الجسم النوراني بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان جوهر قائم بذاته
ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرورا صبغا بما بين الشيء وبينه معدما له
وهو بديهي البطلان م فان قيل يغيب ا اي في البيت بعد سد الكوة م ا جسام صغار مظلمة

ونال ضوءها فسلم ا ان القائل بهذا الجواب ان جسميتها غير ضوءها ويلزم منه كيفية تحدث
من المضيء في القابل المقابل بلا حامل م ومنه ا ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما
لكان انعكاسه من الصلب ا كالجبال م اولى مما كان من الرطب ا كالمياه لان انعكاس
الكرة المقذوفة في حائط الى الخلف اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس
الشعاع من المياه اشد مما في الجبال م ولنقص جرم الشمس اذا فارقها ا الجسم الشعاعي يسيرا يسيرا
الى ان يفنى ويضمحل في الادوار الغير المتناهية لتناهي جرمها م وما حصل ا الشعاع م الا على
زاوية قائمة ا ومن جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة انما يكون الى جهة المركز على سمت مستقيم
يقوم عمودا على السطح الذي يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة
لكونه اقرب الطرق الى المركز م لا على ما في على جهات مختلفة ا وعلى خطوط غير قائمة م فان جسما
واحدا بطبعه لا يتحرك الى جهات مختلفة ا مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها يعني ارض البيت
وجدرانه وسقفه م ولتراكم اضواء سرج كثيرة حتى صار غليظا ذا عمق وكلما ازداد
اعداد المضيء ازداد عمقه وليس كذا ا اذ لو ازداد عمقه لكان مانعا لما وراءه عن
الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه للزوم كونه
كثيفا الا ما يمنع رؤية السقف لكن النور كلما كان اقوى كان وراءه اظهر للبصر واذا
بطل جسمية الشعاع م فليس ما ينتقل من الشمس او من محل الى آخر كغيرها من النيرات
الى محل ا كالمستنيرات م بل هو هيئة ا اي عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط
جرم شفاف كالهواء او الماء وغيره من الشرائط والمفيض لهذه الهيئة المسماة اعني الشعاع
وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة والمذوقة والمشمومة والملموسة وكذا الصور
التخيلية هو العقل المفارق فان جميعها انما يحصل في قوانا من واهب الصور والآلات
والشروط التي يحصل عندها الادراك هي معدات الافاضة فيفيض الصور علينا ولولا القصور
البشري لما احتجنا في الادراك الى توسط هذه الاشياء بل كان مفيد الصور والهيئات

يفيدنا

يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال في النفوس الفلكية واذا كان عرضا م فلا ينتقل ا ان من
محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابدا لا انتقالا
م وعلتها ا اي وعلة هذه العرض وهي المعدة لما عرفت ايضا لا الفاعلة لانه واهب الصور ولا
القابلة لانها الاجرام المستضيئة وهذه كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية
الحسية لظهورها على سطوحها كما ان المرايا مظاهر لوجود الاشباح والمفاض لها من العقل
المفارق ايضا وبلا زمان اذ لو كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها
زمانيا اذا شرقت انوار الشمس من المشرق لم تستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول
الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال شيء منها اي من النيرات ولا في زمان واعتبر
حصول الاشعة العقلية به في كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا
على ذكر ك فانك ستنتفع به في قسم الانوار ان شاء الله تعالى فاذن العلة المعدة للشعاع م
المضيء بواسطة جسم شفاف كالهواء ا على معنى ان حصولها للمضيء علة معدة لحصولها في
المستضيء بالواسطة المذكورة والضوء والنور والشعاع بالاعتبار شيء كما للجسم
لكل ما يستضيء به م وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذي على الاسود
غير سواده ا بل سواد الاسود وزرقة الازرق حصة من الشعاع الحاصل من النير
واختلاف الالوان باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه قالوا الالوان
معدومة في الظلمة لانا ما نرى فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة
في نفسها او لان الظلمة مانع لها وعائقة عن الابصار م وليس ل اي عدم الرؤية
م ان ا اي لان فان حرف الجر يحذف من ان وان قياسا م الظلمة مانع فانها عدمية
على ما يتبين ا اي من انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضيء على ما هو راي المشائين او عدم
الضوء فحسب على ما هو راي الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا ولا تحجبه عن الابصار
والا لما كان من قعد في غار مظلم وفي خارجه جسم مستنير يراه كالجسم فتعين ان يكون

معدومة وهو ليس بين الجواز ان يكون عدم رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان
المراد ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده و
لا لتوقف وجوده على وجود الضوء الموقوف على وجود اللون لان الشعاع غير
قابل للضوء وهو دور باطل لكونه دور معية لا دور توقف كما في المتضايفين م فليست الالوان
الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كانه ظهورها لا امر زائد على اللونية ا
فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد في الظلمة ووجدت في الشعاع
فاللون نفس الشعاع م ولقائل ان يقول لهم اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء
ليست موجودة لا يلزم ان يكون نفس الشعاع ا وانما قال اذا سلم لانه موضع المنع
لانا لا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط ظهور
اللون ولازم له لا نفسه م وليس يلازم الشيء نفسه ا كظهور اللون مع الشعاع م او توقف بعضها
على بعض ا كالظهور مع الشعاع م يلزم اتحاد المتنافيين ا والا لزم في كل متلازمين
وفي كل شرط ومشروط وله ايضا ان يقول لا نم ان حقيقة اللون ما ذكرتم فان ظهوره
للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم تثبت حقيقته لم يوجد ظهورها وان قيل
الظهور بالفعل حقيقة اللون منع ونقول ان الشيء قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا
بالفعل اما لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم القصد او غيره والحق ان
ظهور اللون للبصر عند عدم المانع ان اخذ داخلا في مفهوم اللون مقوما له فلا حصول
لشيء من الالوان في الظلمة لانا ما نراها فيها مع ان الظلمة ليست مانعة لما عرفت وان لم يؤخذ
كذلك لم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى
بل الواجب م ومما يدل على ان الشعاع غير اللون ان اللون اما ان يؤخذ عبارة
عن نفس الظهور ا اي للبصر م او عن الظهور على وجه خاص ا اي سوادا او بياضا ونحوهما
من الالوان م لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كالشمس ا

كهباء
ونحوها من الكواكب وغيرها م ليس نفس اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا اغلب على بعض
السود الصقيلة كالشبح او من قزاز يضرب بها المثل في السواد م يغلب لونها والظهور متحقق
بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس لمجرد الظهور ا اي للبصر م بل مع تخصص ا اي سواد
او بياض م فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما اي ان الظهور
لا يزيد في الاعيان على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية ا اي من انها لا يزيد على نفس السواد
في الاعيان م فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول عقلي فلا يكون
ظهور البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا
وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل يدرك مشاهدة ان الثلج
اتم بياضا من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوأ وانور من الثلج الذي في الظل
فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضعناه في
الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد سوادا انقص نورا ا
ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور فان قيل الاتم بياضا
وسوادا انما يكون اتم ظهورا لو لم يعارضهما معارض وهو المدعى واللازم منه لا يكون ما
اذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو عن ظلمة فلا يلزم ولا يدعى ولهذا اي
ولمعارضة الظل الاتم بياضا وسوادا اشار الى الانورية عن الابيضية والاسودية واللون
عن النور وانا بهذا اشار بقوله م وليس كذلك ا اي الفارق بين الانورية وبين الاسودية
والابيضية م من الظلمة ا اي من جهة الظلمة وكونها سببا له م لاعتبار كونه في الظل ا ومهواة عنهما
فان ذلك التفاوت واقع في الشعاع ايضا م فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص
الى الظل يصير الاتم ا اي سوادا م انور مع بقائه اشدية ا اي في السواد وكذا لو نقلنا الاتم
بياضا الى الشعاع يصير انور مع بقاء اشديته في البياض فلا يتغير شدة السواد والبياض
مع الانورية بما يرشح عنها ودل على ان الابيضية والاسودية غير الانورية واللون غير النور

م واما ان يكون الظهور ا اى ظهور السواد والبياض للبصر م فى الاعيان ا اى فى الاعيان
م شيأ آخر غير السواد والبياض فهو المطلوب فيبطل ما ذكرنا ان الشعاع غير اللون و
انه لم يتحقق اللون ا اى ظهوره لا وجوده م دونه ا اى دون الشعاع لانه شرط ظهوره
كما عرفت وهذا هو الحق فى هذه المسئلة م وليست هذه المسئلة ا وهى ان الشعاع غير اللون
م من مهماتنا ا اى من المباحث الحكمية م ولو كان الحق معهم فيها ا وهو ان الشعاع غير اللون
م ما كان يضرنا ا اذ لا يبتنى عليها مسئلة مهمة م حكومة ظن بعض الناس ا وهم ارباب العلوم
الرياضية سيما اصحاب المناظر منهم م ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصر
فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما
م فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل ا لاستحالة الانتقال على الاعراض من محل الى آخر
م وان كان جسما فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه ا اى قبض الشعاع م الساعى على
لا ننبسط مع الجذب ا شيئا من [illegible] ولا من المضيء ولا من المستضيء ولا انقباض الشعاع
الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة له والا لكان حيوانا ذا شعور وادراك و
كان الادراك له لا لنا م وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع فما يتحرك الا الى جهة
بل الى جهة واحدة كالعنصريات م ولكان نفوذه فى المايعات التى لها لون ا كالخل و
والدهن م اولى من نفوذه فى الزجاجات الصافية ا وذلك لكون النفوذ فى المايعات
للينها اسهل مما فى الزجاجات لصلابتها لكنها ليس اولى لانا نبصر ما فى الزجاجات دون
ما فى المايعات الملونة لمنع لونها عن رؤية ما فيها ولهذا فرضها ملونة ليمكنه نفى الثانى
اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن رؤية ما فيهما م ولكان نفوذه فى الخزف ايضا اولى من
الزجاج لان مسامه ا اى مسام الخزف م اكثر ا اى من مسام الزجاج م ولما شوهد الكواكب القريبة
كالقمر مثلا م والبعيدة ا كالثوابت م مع بعد المسافة ا بينهما م بلا كان ا اى الابصار مختلف
نسبة المسافة ا لوصول الجسم الشعاعى الى القريب فى زمان اسرع من وصوله الى البعيد

وكان الجرم

م ولكان الجرم ا اى الجسم الشعاعى م يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها ا مع انه لا حركة دفعية ولا خرق
للافلاك م وينبسط ا اى ولكان ينبسط م فى دفعة واحدة م على نصف كرة العالم ما خرج
العين ا من الجسم الشعاعى مع كون العين فى غاية الصغر واستحالته كاستحالة غيره
من التوالى ظاهرة ولهذا قال م وهذه كلها محالات فالرؤية ليست بالشعاع ا وانما
لم يتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية لظهور انها لا يمكن ان يكون على خلاف الطبع والارادة
وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر م وقال بعض اهل العلم ا يعنى المعلم الاول ومن تبعه
من المتقدمين والمتأخرين م ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشئ فى الرطوبة الجليدية ا
لا بان ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة الانتقال على الاعراض وبه يعلم ان الرؤية
كما انها ليست بخروج شئ من الرائى الى المبصر كذلك ليست بدخول شئ من المبصر فى البصر
بل بان يحصل الصورة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس فى
هذا التقرير تعليل كذلك وليس الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرؤى الشئ الواحد
شيئين لانطباعه فى جليدتى العينين بل بتأدى الشبح فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
بواسطة الروح الذى فيهما وبه يحصل رؤية ذلك الشئ ولكن يشترط توسط جرم شفاف
وهو الذى لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجرى مجراه
ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة تتكيف بتلك
الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى
خضرة مثلا ثم غمض عينه فانه يجد بعد التغميض كانه ينظر اليها وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر
فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك الا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما
المبصران بالذات ولا بد وان يكون الاثر الحاصل فى الجليدية مساويا للمؤثر فى الشكل
فهو صورته م وقد وقع عليهم ا اى ورد على اصحاب الانطباع م اشكالات ا كما اوردها اصحاب
الشعاع عليهم م منها ان الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية انما هى بالصورة ا اى المنطبعة فى الجليدية

ولو سلم ان [illegible] خروج من العين
بالرامس المذكور لا [illegible] على
ان يقال انه ان خرج اما ان يكون عرضا او
لا يجوز ان يكون عرضا لاستحالة الانتقال على
الاعراض ولا ان يكون جسما والا
لكان ينفذ فى المايعات الملونة والخزف
اسهل من نفوذه فى الزجاجات ولكان وصوله الى العرش
فى الصبح [illegible] وصوله الى الكوكب
الكوكب القريب قبل الوصول الى الكوكب
البعيد ولزم ان يتحرك الجسم الشعاعى
دفعة الى الافلاك ويخرقها ولكان
دفعة واحدة ينبسط على نصف العالم
ويدخله العين مع كون العين
فى غاية الصغر واستحالة
الجميع ظاهر
صح

م وللصورة ا اى لصورة الجبل م فان كان هذا المقدار اى العظيم لها ا اى للصورة المنطبعة في الجليدية
م فكيف حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة ا وان لم يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار
العظيم لم يرا الجبل عظيما لان عظم المرئى وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها
م اجاب البعض ا اى من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول المقدار
الكبير في الصغير م بان الرطوبة الجليدية يقبل القسمة الى غير النهاية كما بين في الاجسام والجبل
ايضا صورته قابل للقسمة الى غير النهاية ا واذا اشتركا في لا نهاية القسمة وتساويا فيها
م فيجوز ان يحصل ا اى المقدار الكبير فيها م ا اى في الحدقة الصغيرة م وهذا باطل فان الجبل
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
بما لا يتقارب وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة اكبر من جزء العين فكيف
ينطبق المقدار الكبير على الصغير ا وهذا كما يقوله القائل الجبل يسع في قشرة بندقة لانهما
في قبول القسمة الى غير النهاية وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط م وقال بعضهم ا اى
بعض القائلين بالانطباع لا نم ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم
لم يرا الجبل عظيما وذلك م ا ان النفس تستدل بالصورة اى المنطبعة وان كانت اصغر
من المرئى على ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار
الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز ان يكون في مادة واحدة ا
كمادة الجليدية فيما نحن فيه م مقدار صغير وآخر كبير هو مثال للغير ا اى الشيخ المبعر لكون المادة
قابلة لهما م فالزمهم الخصم بان المقدار الذى للجبل اذا انطبع في الجليدية لا يخلو ا اى لا ينفع
م ما يعرض جزء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد ا اى جزء واحد من الجليدية م فانه
لو كان كذا ما بقى مشاهدة الترتيب ا اى بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق
لانضمام امتداداته واجتماعها في اقل جزء من الجليدية م واذ لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك
الامتداد فكل ما يعرض جزء ذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية فان استوت

لا يتفاوت
نسخه

مقدار الجليدية هو مقدار الصورة الامتدادية فلا يتصور مشاهدة عظمه ا والثاني باطل
لانا نشاهده عظيما م وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية واستوفت اجزاء
الجليدية باجزائها فلها اجزاء وامتداد خارج عن حد العين ولا يرى ا اى الجبل م كما هو ا
بل يرى ما انطبع منه في الجليدية وهو بعض الجبل م ولا يكون ا اى المقدار الزائد على الجليدية
م في محل ا وهو م ومن انصف تفطن لصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة حققناها بحث نبسطه ا
على ما بسطه في قسم الانوار ان شاء الله تعالى م قاعدة ا في تحقيق صورة المرايا والمرآة من
كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافي والبلور يظهر عنده مقابلة
لشيء الاشباح والمثل الروحانية للشيء المقابل م ا ان الصورة ا وفي اكثر النسخ اعلم ان الصورة
م ليست في المرآة والا لما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها ا اذ الحياة
التى في الاجسام كالسواد وغيره وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها
م وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع صادفت بين صورة
اصبعك وملتقى اصبعك وبين صورة الوجه ا اى المرئية في المرآة م مسافة لا يفي بها عمق المرآة ا
فليست الصورة فيها م على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر اذ هو المصقول
منها وليس كذا ا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة اصلا م وليست في الهواء ا لانه شفاف
لا يظهر شيء ولا يقال هذا الهواء الذى نحن فيه وهو ما يحويه كرة البخار التى بعد سطحها عن
جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه في رسالة في مؤلفاتنا في علم الهيئة كثيف
ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار واذا جاز فيه النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور
الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة ان لو كنا في الهواء الشفاف وهو الخالي عن الهباء اعني
ما فوق كرة البخار الذى لا يقبل النور والظلمة ولذلك لا يكون هناك ولا في الافلاك نهار ولا ليل
لكنا رأينا الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها في ذلك
الهواء امتناع كونها في هذا الهواء للفرق الفاحش قلنا لا يجوز ان يكون الصورة في الهواء

لانه قد نرى في الهواء ما هو اعظم منه كالسماء وليس هي في البصر لما تبين من انها اكبر من الحدقة
وليس هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المراة اي الى وجهك والى كل ما يرى في خلاف
جهة المراة مخالطة بعضهم اي وهم القائلون بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان يقول
سلمنا ان ابطلنا ان الابصار يكون بخروج الشعاع عن البصر ولكن لم لا يجوز ان يحدث في
المراة من مقابلة النير كيفية اخرى شعاعية يستنير بها ذلك الشيء كما استنارت المراة بالكيفية الاولى وهكذا
يحدث عن كل كيفية كيفية اضعف مما قبلها الى ان تفنى فلم لا يجوز ان يحدث في المراة من نور
البصر كيفية نورانية يبصر بها المراة لان هذا النور يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة
و يحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى نورية في مقابل المراة وهو الوجه فيبصره الرائي
فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية اخرى كما في الشمس قلت انا اقتصر على الاول
لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورتك تراها بل
آخر اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اضوء من وجهك كما ترى في
هذه جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك اي وفي بعض النسخ الى خلاف جهة
وجهك ولو كانت هي نفس صورتك لاماثلتها واشبهتها المرآت و وجهك اضوء مما هو وتوجه الى خلاف
جهة وجهك وايضا لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المراة الصغيرة ان اتصل
بجميع الوجه دون اي الوجه على مقدار لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او بعض كل عضو
فما دون هذا الوجه وكل اي وهيئة كل اعضائه تامة لما كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه
من تمام الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو بعضه والتوالي باطل فالمقدم
ولما امكن ان يرى الرائي اصبعه وصورتها فان الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل
بالاصبع واتحد اي الشعاع المنعكس اي من المراة الى الاصبع ايضا سواء كان الاتحاد بامتزاج
او اتصال فلا يرى الاصبع صورة واحدة لكون الملاقي له الذي به الابصار شعاعا واحدا
ولا صورة اي والحال ان لا صورة متشبحة تراها وليس كذا الا انا نرى الاصبع مع صورة الشبحية

نور انه يستنير بها المراة ويحدث من تلك الكيفية فيها وضعه من المراة كوضع النير منها كيفية

دفعة واحدة

دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المستقيم المتصل بالمنعكس فاما ان يتداخلا ويتحدا
او يتميز كل منهما بحصة من الابصار فيكون المرئي بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة
وبالشعاعين كلها ولزم منه ان يكون المرئي المشاهد صورة واحدة لا صورتين
او شبحا وبا ويلزم منه ان لا يريهما معا وان يكون المرئي دائما لا على النعت فان قيل
يجوز ان يريهما قلنا التراكم يوجب زيادة ظهور الشيء لا التعدد والا لكان اذا نظرنا
الى الشيء بعين واحدة ثم فتحنا الاخرى رأيناه شيئين وليس كذلك وللقائل ان يقول
يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها بابصارية متفرعة عليها آه
وايضا لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه اي المنعكس الى الكوكب
فان رؤية الماء وصورة الكوكب اي رؤية صورته دفعة اي معه وكذا في زمان
سماوي لمثل فلك الثوابت وهو محال واذا ثبت ان الصورة ليست في المراة ولا
في جسم من الاجسام ونسبة الجلدية الى المبصرات كنسبة المراة اي الى الصورة الظاهرة
لان الجلدية ايضا مراة للنفس بها يدرك صورة الاشياء واشباحها الحادثة عند مقابلتها
للجلدية فحال الصورة التي فرض هو الانعكاس فيها اي في الجلدية كحال صورة المراة
فكما ان صورة المراة ليست فيها فكذلك الصور التي يدرك النفس الاشياء بواسطتها ليست
في الجلدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا ويقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء
المستنير ان كان له هوية في الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر
آخر كالمراة فاذا وقعت الجلدية في مقابلة المراة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من
النفس ايضا اشراق حضوري فرأت تلك الاشباح بواسطة مراة الجلدية والمراة الخارجية
ولكن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع هذا في عالم الحس وفي اليقظة واما
في النوم او فيما بين النوم واليقظة فلها حكم آخر غير الذي في عالم الحس على ما سنطلع عليه
في قسم الانوار ان شاء الله تعالى وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء واشباحها ليست

في الجليدية اراد ان يذكر مثالا ادل على استبعاد انطباعها فيها فقال م ثم ان البصر اذا احسسنا
بهما جاءا على سمت واحد بينهما مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال
بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام صورهما عنده معاً وصور المسافات التي بينهما على سمت
واحد ا اي في الجلدية م فكيف تفي به الجليدية واقطارها فسر الرؤية ا اي البصرية م وصور المرايا
والتخيل ا اي صور التخيل م بان من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل هنا تسهيل
السبيل فيما نحن بصدده ا اي بصدد ذكره وبيانه في قسم الانوار م حكومة ا اي المسموعات
وهي الاصوات والحروف ذهب المشاؤون الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب
كالماء والهواء وليس المراد من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة
شبيهة بتموج الماء من وقوع شيء فيه واحداثه الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع
وانما اعتبرنا العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم يحدث صوتا
وكذا في القلع اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع
الى جنبيها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى الولوج بين الجسمين
المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج فيعرض الصوت
هناك ولا خفاء ان احساسنا بالصوت فيما جربناه وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا
موقوف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب
الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان
وتكلم بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا اذا راينا انسانا من البعيد
يضرب بالفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا ان السماع موقوف
على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا ولما بطل السمع بسد الصماخ
واذا كان كذلك فاذا انتهى المتموج الهوائي او المائي الى الهواء الراكد في الصماخ فيتموج بشكله

التموج

بشكل نفسه

بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة على عصبة مفقوة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين
فيدركه السامعة وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هي مشعر الاصوات
لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بل من حيث امتيازها
بهيئات عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت الذي يتميز
عن هيئات ومنها الهيئات المسماة بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها
عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره
وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت هيئة تتميز بها صوت عن آخر مثله ولكن لا تميزا في المسموع
لان هذه الامور ليست مسموعة اما الطول والقصر فلانهما اما نفس الكميات او كميات مأخوذة
مع اضافة ولا شيء منها بمسموع بل كل منهما معقول ههنا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت
الحاصل في ذلك الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلان ماهية كل منهما يتحقق
بتناسب اجزاء الصوت تناسبا ملائما للنفس او غير ملائم ولان التناسب معقول لا مسموع
كذلك كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع
هو الصوت الحاصل فيه ولان الصوت كيفية يوسم الصوت بانه كيفية يدرك بحاسة السمع بالذات
وهو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها لكونها ملازمة
تعرض للصوت لكن يجب ان نعلم ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان
يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا
الآن حال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة مذهب
المشائين وقد شكك عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهواء
الحامل ينفذ في مسامه لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل
لا يبقى عند مصادمة الهواء لذلك الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ
وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول

وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة بحسب ما يتادى الى الصماخ من اجزاء الهواء
وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد وباقي وصول الهواء
المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت من وراء جدار حديد لا مسام له لكنه
يسمع واجيب عن الاول بان القدر الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل
وعن الثاني بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا
بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث
بان التجربة شهدت على ان الحائل كلما كانت مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت
اكثر كان اقوى ولو عدمت المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا
الى ان الهواء ان كان يتشكل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هو مطلقا وكيف
يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان
يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب غاب عنا كبعض المجردات من العقول يوجد تلك التقطيعات
ويحفظها زمانا وان لم يتشكل بتلك المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا في حدوث حرف او صوت
لاستحالة وجود الحوادث الواقعة بالممتنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج الهواء السيال
والتوسط شرطا في حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان
في عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط في هذا العالم واما في عالم
المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج في اسباب الصوت المثالي ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت
امر كلي يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت ان الواحد بالنوع يجوز
ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤن
قال م تشكل الهواء بمقاطع الحروف بط ا اي لا مطلقا لصحة ما ذكره الاشراقيون بل
على ما ذكرنا ا اي على الوجه الذي ذكره المشاؤن م في الصوت ا وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع
ويتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ م فان الهواء لا يحفظ الشكل ا

اي تشكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه م وهو سريع الالتيام ا
اي لا يحفظ الشكل والحال انه سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال م ثم من تشوش
الهواء الذي عنده ا اي عند الاضطراب بريح ونحوها م كان ينبغي ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات
واختلافها ا والتالي بط لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات م والاعتذار
بان الصوت فقط يخرق الهواء ا اي الذي في طريقه م وينفذ فيه لشدته ا اي حتى يصل الى
الصماخ م بط فانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كلا لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز
عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غيره اذ لو في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد القرع
عنهما ا على ما عرفت في مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين في الصوت
لم يتصور بقاؤه بعدهما ولا امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي بط
م والصوت لا يعرف بشيء ا لانه بديهي التصور لمن له حاسة السمع وممتنع التصور في حق من لا سمع له
ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط
كذلك فقال م والمحسوسات بسائطها لا تعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان تنتهي الى المعلومات
لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى ا اي تسلسل التعريفات م فليس شيء
اظهر من المحسوسات حتى تنتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرية التي لا تعريف لها ا
واما ان جميع علومنا منتزع من المحسوسات الجزئية التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات
والمسموعات والمبصرات فلان الانسان في مبدأ امره خال عن العلوم لكن بواسطة احساسه
بالجزئيات المذكورة يتنبه لامور مشتركة بينها ولامور بها تخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك
تحصل له علوم كلية هي تصورات او تصديقات الاولى انه ياخذ المشترك الذاتي بين جملة
من الموجودات ويسميه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما
والمميز العرضي خاصة وهكذا ينتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية الى العلوم
المستغنية عن التعريف م واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن عن التعريف فالتحقيق معه

اكثرها في المحسوسات ا كما سبق الاشارة اليه و لم تتم تذكرها في الالهيات م ولا يقع الخلاف في المحسوسات
من حيث انها محسوسة او هي سواد او صوت او رائحة وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى ا
ككونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها
او هما جعل واحد الى غير ذلك كما سيأتي الاشارة م فبسائط المحسوسات والمشاهدات
باسرها لا حد لها والاشياء التي لا حد لها ونها يعرف مركباتها فحقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له
حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فاتفق بان تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك ا
وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا روائح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع
باقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح م وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يعرف
به محسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها ا اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء
مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس البصر
م ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت ا وعلى هذا من كان له
جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف
محسوس ذلك البعض م بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير ا وكما
انه في الحس غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال م وحقيقته انه صوت فقط ا اذا اريد تعريفه
حتى يقال ان حقيقته كذا وكذا م واما الكلام في سببه فذلك شيء آخر من انه القلع او قرع
وان الهواء شرط وانه اي الهواء م اذا لم يكن ا اي شرطا م على سبيل حصول المقاطع فيه يكون
شرطا بطريق آخر فذلك بحث آخر ا سيجيء تحقيقه في قسم الانوار ان شاء الله العزيز م فصل الواحد
من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام
الكلي الى جزئياته ا وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام الانقسام عنه م والواحد من وجه هو
الذي لا ينقسم من ذلك الوجه ا اي من الوجه الذي هو به واحد وان انقسم من غيره
وذلك كالنفس الانسانية فانها واحدة من حيث انها لا ينقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء

الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي
الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية لتركبه من الجنس والفصل
بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب فانه واحد من حيث انه لا يقسم
انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه وان انقسم القسمة الكمية والقسمة الحدية
وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي
فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن له فهو
الواحد بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان
الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد فقد التمام
والناقص بغيرهما لا حاجة لنا الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي واما الغير الحقيقي والمجازي
فهو ان يشترك اثنان في شيء ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى
البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثير اذا كان
له وحدة من جهة ما وجهة وحدة غير جهة كثرة لاستحالة ان يكون واحدا كثيرا من جهة واحدة
وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شيء منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة
في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كانت
على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة
فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا
على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم يكن
عارضا ولا مقوما فكما في الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي النسبة ليست مقومة ولا عارضة
للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهو هو وهو الحكم
ظاهرا باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحد

ثم
ان الواحد الذي الكثرة
فيه بالفعل

وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب هذا الاعتبار ولا اقسام الحقيقي اشار بقوله
م فتحفظ هكذا ای علی الوجه الذی قلت یجب ان تحفظ الواحد حتی تقول الواحد هو الذی
لا ینقسم اصلا او لا ینقسم من الجهة التی هو بها واحد والی المجازی بقوله م وتترک
التجوزات التی هی مثل قولنا زید وعمرو واحد فی الانسانیة ویکون معناه ان لهما جمعیة(?)
فی العقل نسبتها الیهما سواء وفی بعض النسخ نسبتها الیهما سواء والامر فیه سهل م وکذا غیرها
ای غیر التجوزات التی هی مثل قولنا زید وعمرو واحد فی النوع کقولنا الانسان والفرس واحد
فی الجنس الی آخر الامثلة م هذا ای المذکور فی الفصل الثالث من الحکومات فی مسائل بعضها
طبیعی وبعضها الالهی وتحقیق بعض القواعد م ما اردناه هنا ای هو الذی اردنا
بیانه هنا ای فی المنطق ولذلک قال م وقد انتهی به القسم الاول ولنورد الانوار محمد
لانتناهی ا وانما قدم البحث عنها لانها مقدمات للمطالب متعلقة بالقسم الثانی فقدمها
توطیة لما نذکره ولما فرغ من تقدیم ما یجب تقدیمه علی القسم الثانی قال

القسم الثانی فی الانوار الالهیة

ای جمیعها علی ما تقتضیه الجمع المعرف من الاستغراق اذ فیه بحث عن جمیع الانوار الالهیة
سواء کانت ذاتیة وهی الانوار الالهیة القائمة بذواتها وتسمی بالانوار المجردة والمحضة
کالعقول والنفوس او عرضیة وهی ما لا تقوم بذاتها بل بغیرها الحل تقوم به سواء
کان محله الانوار المجردة او الاجسام النیرة وتسمی بالهیئة وبالنور العارض م ونور الانوار
ای الواجب لذاته م ومبادی الوجود ای من لدن المبدأ الاول الی الهیولی التی هو الجسم المطلق
عنده م وترتیبها ای وترتیب المبادی م وفیه خمس مقالات المقالة الاولی فی النور وحقیقته
ونور النور وما یصدر منه اولا وفیه فصول وضوابط فصل ا فی بیان ان النور الذی
علیه مبنی الکلام فی هذا القسم بدیهی التصور لا یحتاج الی تعریف لکونه اغنی الاشیاء عنه
م ان کان فی الوجود ما لا یحتاج الی تعریفه وشرحه فهو الظاهر ا ونعنی به الجلی فی نفسه المظهر لغیره

الانوار

م ولا شیء ای فی الوجود م اظهر من النور فلا شیء اغنی منه عن التعریف ا فالنور هو الظهور وزیادة فی
الظهور اما ذوات جوهریة قائمة بنفسها کالعقول والنفوس وهیئات نورانیة قائمة بالغیر
روحانیا کان او جسمانیا ولان الوجود بالنسبة الی العدم کالظهور الی الخفاء والنور الی
الظلمة فکون الموجودات من محض خروجها من العدم الی الوجود کالخارج من الخفاء الی الظهور
ومن الظلمة الی النور فیکون الوجود کله نورا بهذا الاعتبار م فصل فی تعریف الغنی وانما
قدم تعریفه لاحتیاجه فی تقسیم النور الی الفقیر والغنی م الغنی هو ما لا یتوقف ذاته ولا کمال له
علی غیره والفقیر ما یتوقف منه علی غیره ذاته او کمال له ا اعلم ان صفات الشیء تنقسم الی
ما یکون له من ذاته والی ما یکون له بسبب الغیر والاول ینقسم الی ما لا یعرض له نسبة الی
الغیر وهی الهیئات الممکنة من ذات الشیء کالشکل والی ما یعرض له نسبة الی الغیر وهی الهیئات
الکمالیة الاضافیة وهی کمالات للشیء فی نفسه ومبادی اضافات له الی غیره کالعلم والقدرة
والثانی الاضافات المحضة کالمبدائیة والخالقیة فالغنی المطلق هو ما یکون غنیا من کل
وجه لا ما یکون غنیا من وجه دون وجه وهو ما لا یتوقف علی غیره فی ثلاثة اشیاء فی ذاته
وفی هیئات کمالیة فی نفسه هی مبادی اضافات له الی الغیر واحترز بقوله ولا کمال له عن الاضافات
المحضة لتعلقها بالغیر وجوازها علی الله تعالی اذ لا یلزم من تغیرها تغیر فی ذاته ولا من تغیر
معلومه اما الاول فلانه اذا لم یبق زید موجودا وبطلت اضافة المبدائیة لم یلزم تغیر فی نفسه
کما لا یتغیر ذاتک بتغیر الاضافة من یقال ما علی یمینک الی شمالک واما الثانی فالسر فیه ان
علمه حضوری اشراقی لا بصورة فی ذاته لیلزم التغیر والفقیر هو الذی یتوقف علی غیره
فی شیء من الثلثة وحاصل الغنی راجع الی وجوب الوجود الذاتی وحاصل الفقر الی امکان
الوجود م فصل ا فی ان الشیء اما نور او ظلمة وکل منهما اما جوهر او عرض وان
النور العارض للجرم علته امر خارج عنه وعن هیأته المظلمة م الشیء ینقسم الی نور وضوء
فی حقیقة نفسه والی ما لیس بنور وضوء فی حقیقة نفسه والنور والضوء المراد بهما واحد

ههنا اذ لسنا نعني به ا اي بالنور م ما يعد مجازا كالذي ا اي كالنور الذي م يعني به الواضح عند العقل
وان كان يرجع حاصله ا اي حاصل الواضح عند العقل م في الاخير الى هذا النور ا لان النور
هو الظاهر والواضح عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا م والنور ينقسم الى ما هو هيئة
لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض ا
على ما سبق الاشارة اليه في اول المقالة م وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن
عن المحل وهو الجوهر الغاسق ا اي وهو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث
الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره
فهذه نوريته حاصلة فيه من الغير م والى ما هو هيئة لغيره ا اي والى غير مستغن عن المحل وهو
ما يكون هيئة لغيره م وهو الهيئة الظلمانية ا وهي المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض
ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة سمي الجسم برزخا
وقال م والبرزخ هو الجسم ويرسم ا اي الجسم م بانه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة ا
اي الحسية بانه هنا او هناك م وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما ا
كالاجسام المستنيرة بضوء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينهما م وليست
الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب ا على ما هو راي الاقدمين من الحكماء م وليس هذا
اي الظلمة م من الاعدام التي يشترط فيها الامكان ا على ما هو راي المشائين من ان الظلمة
عبارة عن عدم النور فيما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما بل شفافا
التنور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب
مع الامكان اسما للشيء كالسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون
جميع اسماء السلوب كذلك وان تمسك بالعرف لزم ان من كان مقيما في البحر او فتح العين
في الليلة الظلماء ولم ير شيئا مما عنده مظلما جدا كان او هواء او غيرهما ما قبل النور او
لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان وهذا م فانه لو فرض

العالم خلا

العالم خلاء او فلكا لا نور فيه ا اي فلكا غير مكوكب م كان مظلما لازمه نقض الظلمة مع الامكان النور فيه ا
لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا م فثبت ان كل غير نور ونوراني مظلم ا كما هو راي الاقدمين
من المتالهين م والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج في كونه مظلما الى شيء آخر ا اي غير
عدم النور من امكان ونحوه م وهذه البرازخ ا اي الاجسام التي اذا زال عنها النور بقيت مظلمة
جواهر غاسقة ا اي مظلمة في ذواتها وكذا التي لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه اشار بقوله
بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها ا اي من الكواكب ما عدا القمر م وشاركت
هذه ا اي البرازخ التي لا يزول عنها النور م في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته في الضوء الدائم
فما فارقت به هذه البرازخ ا وهي التي لا يزول عنها الضوء م تلك ا وهي التي يزول عنها الضوء
من النور زائد على البرزخية ا لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك هو الجسمية
فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية م وقائم بها فيكون نورا عارضا لامتناع الحامل
نفسه به وحامله جوهر غاسق ا اي مظلم من حيث الجسمية وان كان مستنيرا من جهة
النورية العارضة له م فكل برزخ ا لازمه النور او فارقه م هو جوهر غاسق والنور العارض
المحسوس ليس بغني في نفسه والا ما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فاقر ممكن ا لان كل مفتقر
الى الغير ممكن م ووجوده ا اي وجود النور العارض م ليس من الجوهر الغاسق
والا لازمه واطرد معه اذ هو في ملازمة المعلول للعلة التامة م وليس كذا لزوال النور
عن بعض الاجسام م كيف ا اي كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق
والشيء ا اي والحال ان الشيء م لا يوجد اشرف من ذاته ا لان العقل يشهد بان جوهر العلة
اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق م فالمعطي لجواهر الغاسقة
انوارها غير ماهيتها المظلمة ا واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها
علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة
الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله م وهيئاتها ا اي وغير هيئات الجواهر الغاسقة

مبانيها نسخه

الظلانية ويستعلم ان اكثر الهيات الظلانية ا وهي الجسمانية لا محالة م معلولة للنور وان كان
عارضا ا فكيف يجوز ان يكون تلك الهيات علة للنور م ايضا وهي خفية اي وبوجه آخر وهو ان
الهيات الجسمانية الظلانية خفية في ذاتها م فكيف يوجب ما ليس اخفى منها ا من الانوار العارضة
او مثلها ا اي او ما ليس مثلها في الخفا من الانوار وهو ان العلة افضل من المعلول م فيمتنع
ان يكون معطي الانوار ا اي العارضة م للبرازخ ا اي للاجسام م غير برزخ ا اي غير جسم ولا جوهر
غاسق والاولى ا اي ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق م في هذا الحكم الذي هو على الجميع ا اي
جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية للازمتها ولكان الشيء
علة لما هو اشرف منه وهما باطلان م هو ا اي معطي للبرازخ انوارها م امر خارج عن البرازخ
اي الاجسام م والغواسق ا اي هياتها المظلمة وهو الجواهر العقلية على ما سيجيء بيانه ان شاء الله العزيز

فصل ا في بيان افتقار الجسم وهياتها النورية والظلانية في الوجود الى النور المجرد
م الغواسق البرزخية ا اي الاجسام م لها امور ظلانية ا هي هيات وعوارض م كالاشكال
وغيرها ا من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض م وخصوصيات
المقدار وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ ا اي الجسم على ما عرفت م الآن له ا
اي المقدار م تخصصا ما ونقطعا وحدا يفرد ا وهي اكثر النهج حدا ينفرد به مقدار عن مقدار
فهذه الاشيا التي تختلف بها البرازخ ا من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها
ليست للبرزخ بذاته والا اشتركت فيها البرازخ ولاحدود والمقادير لها بذاتها والآ
استوى الكل ا اي كل البرازخ م فيها ا اي في الحدود وكانت الاجسام غير متفاوتة
المقادير وهو باطل م فله ا اي للبرزخ م ذلك ا اي ما يخصصه وينفرد عن برزخ آخر
من غيره ا لان تلك الامور الظلانية ممكنة محتاجة الى علة م اذ لو كان الشكل وغيره من
الهيات الظلانية غنية بذاتها ا اي عن المؤثر م ما توقف وجودها على البرزخ ا الذي محلها
والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيات

الظلانية وغيرها ا اي من المخصص الخارجي لكنها مفتقرة م فان البرازخ لو تجردت عن المقادير
والهيات ا اي الظلانية م لم يكن تكثرها لعدم المميز من الهيات الفارقة ا اي بين برزخ وبرزخ
واذا لم يستغن الاجسام عن الهيات ولا الهيات عن الاجسام م ولا يمكن تخصص ذات كل واحد
اي من الاجسام وهياتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده م وليس يجوز ان يقال ان الهيات المميزة
لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي اذ لو كان كذلك لما اختلفت ا اي الهيات في البرازخ وقد اختلفت ا
فليست الماهية الجسمية مقتضية للهيات المميزة م والحس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود
بعضها من بعض اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة ا اي لعلية بعض ومعلولية الآخر
من العكس م ويستعلم من طرائق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيات الظلانية
والنورية لما لم يكن وجود شي منها عن شي ا اي منهما م على سبيل الدور لاستحالة توقف شي
على ما يتوقف عليه فيوجد موجده ونفسه وهو محال واذا لم يكن غنية لذاتها ا افتقار كل من
البرزخ والهيئة الى الآخر م فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلانية فيكون ا
اي ذلك الغير المفتقر اليه نور المجرد ا الانحصار غير الغاسق والهيئة في النور المجرد عن المواد
بالذات ولامتناع الانحصار بالجسم والصور الجسمية والنوعية اذ لا وجود لشي من الثلثة
عنده م والجوهر الغاسق ا وهو ما لا نور فيه م جوهريته عقلية ا اي امر عقلي اذ ليس له وجود
في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية عبارة عن كمال ماهية الشي على وجه يستغني في قوامه عن
المحل م وغاسقيته عدمية ا اذ معناه انه لا نور فيه م فلا يوجد ا اي الجوهر الغاسق في الاعيان
من حيث هو كذا ا اي من حيث هو جوهر وغاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني
عدمي م بل هو ا اي الجوهر الغاسق انما يوجد م في الاعيان مع الخصوصيات ا من شكل و
مقدار معين ووضع وان كان كل له اي معين غير ذلك م ضابط ا هو ان النور المجرد لا يكون مشارا
اليه بالحس وما تشار ذلك م ولما علمت ان كل نور مشار اليه ا اي انوار حسية
وان كانت بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم م فهو نور عارض ا كنور الشمس

والكواكب والنيران وما اشبه ذلك م وان كان نور محض ا اي غير عارض م فلا يشار اليه ا
الى اشارة حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية لبرهان العرفان م ولا يحل جسما ولا يكون له جهة
اصلا ا والا كان مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير خلافه م ضابط ا في بيان ان كل
ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض
فليس نورا لنفسه وقال م النور العارض ا سواء قام بالمجردات او الاجسام م ليس نورا لنفسه ا
لان المعنى به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولذا قال
م اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره ا وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا لنفسه
وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الكلام على هذا
التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه لما كان كذلك م فالنور المحض المجرد نور لنفسه ا لقيامه
بذاته وادراكه لها م وكل نور لنفسه نور محض مجرد ا والا لما كان نورا لنفسه بل لغيره كما بينا
فصل ا في ان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد
نفوس جميع الحيوانات لانهن ايضا لا يغفلن عن ذواتهن كالانسان وبيانه ان نقول
م كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق ا اي غير جوهر جسماني مظلم م لظهور ذاته عنده ا
وعدم ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها م وليس ا اي الذي لا يغفل عن ذاته م هيئة ظلمانية
في الغير ا كالجسم مثلا م اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها ا لما بين في الضابط الثاني
فضلا عن الظلمانية فهو ا اي الذي لا يغفل عن ذاته م نور مجرد لا تشار اليه ا اي اشارة حسية لان
ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا فانه لو لم يكن لذاته غير مشار اليه
بالحس ولا ذي جهة ومكان والا لكان احدهما وليس بواحد منهما م فصل ا تفصيل فيما
ذكرناه ايضا لكنه قدم عليه مقدمة وهي في بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال
لذاتها في ذاتها كما في ادراكها للخارجيات فقصد الفصل بالدعوى فقال م هو اي الشيء القائم
بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ا ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله م فان علمه اي

ان كان مثالا

ان كان مثالا ا اي لذاته في ذاته م ومثال الانائية ا على ما في نسخ المشهورة ومثال الانانية على
ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف رضي الله عنه مقابلا بها ايضا وهذه النسخة اصح
ولهذا اختير في تلك النسخة كانت لا الانانية م ليس هو ا اي الانانية فان مثال الشيء ليس هو
الشيء بعينه طابق او لم يطابق م فهو ا اي مثال الانانية م بالنسبة اليها ا اي الى الانانية م هو ا
لانه غيرها م وان المدرك يشير الى كل ما يعاينه بهو والى نفسه بانا فلو ادرك ان يشير الى
مثال الانائية اشار اليه بهو ولهذا كان مثال الانانية بالنسبة اليها هو م والمدرك هو المثال ا حينئذ
الذي هو غير الانانية لا الانانية والا كان المدرك انا لا هو م فيلزم ان يكون ادراك الانانية
او الانانية بعينها ادراك ما هو هو ا اي ادراك شيء هو هو اي هو غيرها لا ادراك شيء هو هي
اي هو نفسها م وان يكون ادراك ذاتها ا اي ذات الانانية م بعينه ادراك غيرها ا وهي مثالها
م وهو محال ا لان كل مدرك لذاته فهو مدرك بعين ما به انانيته ويشير اليه بقوله انا لا بمطابقه
من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو م بخلاف الخارجيات ا اي بخلاف النفس للامور الخارجية
عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المحال م فان المثال وما له ذلك ا اي
المثال هو الامر الخارجي هذا مثاله م كلاهما هو ا لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لا
ان احدهما هو دون الآخر ليلزم ما ذكره والثاني قوله م وايضا ان كان ا اي علمه م بمثال
ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه ا لان العالم بالمثال انما يعلم الشيء اذا علم ان ادرك مثاله
مثاله والمقدر خلافه م وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال ا للزوم تقدم العلم بذاتها
حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالته على
ان علمها ليس بما هو زائد على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء كان مثالا او غيره و
هو قوله م وكيف ما كان ا اي الشيء القائم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلا او نفسا
م لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بامر زائد على نفسه ا سواء كان ذلك الزائد صورة ومثالا
لذاته او لم يكن واستدل عليه بقوله م فانه يكون صفة له ا اي فان ذلك الامر الزائد

اي الشيء المذكور ح

على نفس الشيء يكون صفة له م فاذا حكم ا اي المدرك لذاته م ان كل صفة زائدة على ذاته كانت علما او غيره ا كالقدرة والارادة وغيرها من الصفات م فهي لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها ا اي ودون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يحمل الذات ويعلم ان الامر الفلاني صفتها وعلى هذا م فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة ا عليها المفروض علم الذات بها هذا بزيد الوجوه ولا يخفى كونها اقناعية م وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زائدة فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او غير الغائبة عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها اي ادراك الذات وفي بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما مر ا اي بنفس ذاتها من غير زائد م وان لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون جزءه م وما يغيب ذاتك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ ا وانما ذكر الاعضاء الباطنة تنبيها على ان النفس مغايرة لها وخصص القلب والدماغ والكبد بالذكر لانها من الاعضاء الرئيسة بحسب التشخيص كما دل عليه المباحث الطبية في مظنة ان يتوهم فيها انها النفس لو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلاثة وانما قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان يقدم الدماغ على الكبد لكونه مبدأ الحس والحركة الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا توجب الترتيب م وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية ليس من المدرك منك ا والا لما غبت عنها عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء م فليس المدرك منك بعضو ولا امر برزخي والا ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمرا لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء وكل ما فرضت انه نفس وجوهرها واستمر شعورك بذاتك من غير غفلة وزوال فليس شيء منها ذاتك ولا جزؤها والا لكان شعورك به وغير شعورك به معا م والجوهرية اذا كانت

شرح ای ذاتک صح

النفس

كمالا مبينها ا اي ماهية الذات م او توحد عبارة عن سلب الموضوع او المحل ا كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل م ليست بامر مستقل يكون ذلك نفسها مع ا اي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري ولا في الموضوع او المحل سلبي ومنه ان يكون الامر الاعتباري او السلبي شيئا مستقلا يكون هو الذات المدركة م وان اخذت الجوهرية بمعنى مجهول كما هو رأي بعض المشائين م وادركت ذاتك لا بامر زائد ادركتم اليست الجوهرية الغائبة عنك لكونها مجهولة م جزء ذاتك ولا جزء ذاتك ا لكونها معلومة م فاذا فحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك وفيه ا اي وفي هذا المعنى م شاركك كل من ادرك ذاته وانانيته وهو انه لا تجد بعد التفتيش به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انانيته ولما تبين ان ادراك الذات نفسها بنفسها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك اراد ان يبين ان ادراك الانانية الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانانية التي هي النفس لا امر زائد عليها وان ذلك الادراك عليها في مواضع استنبع ما تقدم وقال م فالمدركية ا اي ادراك الانانية م اذن ليست بصفة ولا امر زائد ا اي على ذات المدرك م كيف ما كان ا اي المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زائدة على الانانية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها قال م وليست ا اي المدركية م جزء الانانية فيبقى الجزء الآخر مجهولا مع اذا كان ا اي الجزء الآخر م وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها ا ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية ان يكون ما انت به انت انانيتك الا اذا تبين ان النفس غير زائدة على المدركية قال م فتبين من هذا الطريق ان النفس ليست بزائدة على الشاعر ا اي المدرك لذاته اذ لو زادت

التفتيش

١٢٠

علیه لکانت وراء الشاعریة فیکون مجهوله ولا یکون من ذاتک الی شعورک لم یزل علیها
فهو ای الشاعر الذی هو المدرک لذاته م ظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتی یکون
الظهور حالا فیه بل هو نفس الظاهر لا غیر فهو نور لنفسه فیکون نورا محضا لما تقدم
فی الضابط الثانی ان کل نور لنفسه فهو نور محض ولان الظهور حقیقة النور والاظهار
صفة قال م ومدرکیتک لیست باعتبار الشیء الذی هو اظهار لک م بل لذاتک ا لکونها صفة لها
فلا یکون نفسها ولا جزؤها وکذا المستعدات المدرکیة خارجة عن حقیقتها ولهذا قال م والمستعدة
المدرکیة عرضی لذاتک وان فرضت ذاتک ابدیة ای حقیقة موجودة م تدرک ذاتها فتقدم
وفی اکثر النسخ تدرک نفسها فتقدم نفسها علی الادراک فتکون ا ای ذاتک بلا ادراک مجهولة
لان کل ما یتقدم ذاته علی الادراک مجهول م وهو ای المحال کون الذات المدرکة لذاتها التی نفس
الظهور والادراک مجهولة م فلیس ا ای المدرک لذاته م الا ما قلنا ا من انه نفس الادراک والظهور
الروحانی لا شیء آخر یتبعه الادراک م واذا اردت ان یکون للنور ا ای لمطلق النور
سواء کان مجردا او عارضا وان کانت سیاق الکلام یدل علی انه یرید به المجرد لانه بعد هذا
یشرع فی الانوار العارضة وانما یعبر بالمجرد عن العارض بعد اشتراکهما فیما ذکره ان المجرد
نور لنفسه ای قائم بذاته والعارض نور لغیره ای قائم به م عندک ضابط فلیکن ان النور هو
الظاهر فی حقیقته نفسه المظهر لغیره ا ای من الموجودات الجسمانیة والروحانیة م بذاته
وهو اظهر فی نفسه من کل ما یکون الظهور زائدا علی حقیقته ا ولهذا لا یمکن ان یکتسب
بحد ورسم ولا ان یعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان یدرک الظاهر بما هو اقل ظهورا منه
لوجوب کون المعرف اجلی من المعرَّف وانما یمکن ان یدرک بما هو اشد ظهورا منه
اعنی انه یدرک باشراق نور العقل علیه ان کان فیما سبق خافیا علینا لنفوسنا فیکون
هذا الاشراق بالنسبة الی نفوسنا کاشراق الشمس بالنسبة الی ابصارنا فکما ان ابصارنا
لا تبصر الا باشراق نور العقل علیها هذا کله سوی ضابط النور فی الانوار القائمة بذواتها

واما الانوار العارضة لیس ظهورها لامر زائد علیها فیکون فی نفسها خفیة بل ظهورها
انما هو لحقیقة نفسها ولیس ان النور یحصل ثم یلزمه الظهور فیکون ا ای النور م فی حد نفسه
لیس بنور فیظهر بشیء آخر ا ای من الانوار وهو م بل هو ظاهر وظهوره نوریته ولیس کما
یتوهم فیقال نور الشمس یظهره ابصارنا بل ظهوره نوریته ولو عدم الناس کلهم وجمیع
ذوات الحس ا ای البصائر من الحیوان م لم یبطل نوریته ا ولما کان المذکور فی هذا
الفصل من المباحث الجلیلة المهمة اذ به یحصل للابصرة معرفة النفس مع ان معرفتها ام الحکمة
واصل الفضائل وعلیها یتوقف معرفة دقائق الحکمة ودقائق المتألهین کما جاء فی الوحی القدیم
اعرف نفسک یا انسان تعرف ربک وفی کلام النبی علیه الصلوة والسلام من عرف نفسه
فقد عرف ربه واعرفکم بنفسه اعرفکم بربه وفی کلام افلاطن من عرف ذاته تأله وفی کلام
ارسطو معرفة النفس معینة فی کل حق معونة کبیرة الی غیر ذلک مما یطول الکتاب
بذکره کرره بعبارة اخری تأکیدا للتفهیم وقال م عبارة اخری لیس لک ان تقول
انیتی شیء یلزمه الظهور فیکون ذلک الشیء خفیا فی نفسه بل هو نفس الظهور والنوریة
وقد علمت ان الشیئیة من المحمولات والصفات العقلیة وکذا کون الشیء حقیقة وماهیة ا
ای من الاعتبارات العقلیة التی لا وجود لها فی الاعیان م وعدم الغیبة ا علی ما فسروا الادراک به
من انه عدم الغیبة للذات عن المادة م امر سلبی لا یکون ماهیتک ا لاستحالة ان یکون الامر
الاعتباری او العدمی ماهیة النفس م فلم یبق الا الظهور والنوریة فکل من ادرک
ذاته فهو نور محض وکل نور محض ظاهر لذاته ومدرک لذاته ا فالمدرک والمدرک والادراک
هنا واحد کما یکون العقل والعاقل والمعقول واحدا م هذا ا ای المذکور فی هذا الفصل
م احدی الطرائق ای فی اثبات المطلوب وفی بعض النسخ احدی الطرق وفی نسخة هذا آخر طرق
والاول اولی لانه یذکر طرقا اخری فی اثبات هذه المطالب م حکومة ا فی ان ادراک الشیء نفسه
هو ظهوره لذاته وکونه نورا لذاته لتجرده عن المادة کما هو مذهب المشائین م والغرض من

القائمة بالجواهر فهی وان کانت ظاهرة لغیرها من المحال التی هی فیها لکنها ایضا ظاهرة لذاتها لا علی ان یکون فی نفسها خفیة بل هی نفس الظهور الحاصل والیه اشار بقوله والانوار العارضة ایضا صح

فصل بهذه الخصوصية ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال م ونزيد اي على ما قلنا ان
من يدرك ذاته فهو نور لنفسه م فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفي بعض النسخ
عن البرزخ والمحل لم يلزم الا ان يكون ظاهرا لنفسه لا لغيره والنور اذا فرض مجرده
يكون نورا لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الطعم
عند التجرد ظاهرا لنفسه ا اي مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس نور النفس
ليلزمه الظهور م بل ظاهرا لنفسه فحسب ولنا كلام في كون الشيء شاعرا بنفسه بتجرده عن الهيولى
والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها كانت شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها ا لم يكون صفة
بل ماهيتها لها ا ما يكون ذاتها م وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا يغيب عن نفسها
ان عني بالغيبة ا اي في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها
اي بعد الهيولى اعني الذات م عن نفسها ا لا اشاع بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى
شاعرة بنفسها لكونها اذا تا مجردة عن المادة غير غائبة عن نفسها م وان عني بعدم الغيبة ا اي في تفسير
المذكور م الشعور ا اي بالذات لم يصح اذ لو كان كذلك م فلم يرجع الشعور في المفارقات
الا عدم الغيبة ا من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها م بل عدم الغيبة كناية
ويتجوز عن الشعور على هذا التقدير ا وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم
يرجع اليه عندهم والى نفي الغواشي م وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة
غير غائب عن ذاته هو ادراكه ا والحاصل انه عني بعدم الغيبة الشعور لكن الشعور فيهم
صار التعريف دوريا لتوقفهم ادراك الذي هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور
وهو واضح م والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيئات فيجب ان الهيئات
منعها المادة ا اي عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة م فالمادة ما الذي منعها اي عن ادراكها
نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها على ما تقدم او ما الذي منعها م وان عرفوا
اي والحال انهم اعترفوا وهذا اوضح لتكون دليلا آخر غيرها م بان الهيولى ليس لها تخصص

الا بالهيئات

الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا احصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما
مطلقا وجودها اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه
اتم بساطة من الهيولى سيما جوهريتها سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به ا من ان الجوهر
هو موجود لا في موضوع مع ان الموجود امر اعتباري والباقي سلبي خارج عن ماهية الهيولى
وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيئا ما مطلقا مجردا عن المادة م فلم ادركت ذاتها
لهذا التجرد لهذا التجرد عن الحوامل والآخر او لم ما ادركت الصور التي فيها على اثباتها حال الجوهر
والشيئية ا ان اثبتها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى
اللازم على رأيهم انه شيء ما وجوهر ما امر عقلي واذ ذلك فيستحيل وجوده في الخارج فضلا
عن حلول الصور فيها والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود
الفصل م ثم قالوا ا اي المشاؤون م ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود ا
اذ وجوده عندهم نفس ماهيته م واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود
اذ التخصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما سبق وليس شيء ا اي في الوجود م هو نفس الماهية
مطلقا بل ثبت ا وفي بعض النسخ اذا ثبت م خصوص فيقال انه ماهية او موجود والهيولى
لا معنى ا على رأيهم م الا ماهية ما او وجود ما فافتقارها الى الصور ان كان لنفسها كونها موجودا ما
فكان واجب الوجود كذا ا لكونه موجودا ما م تعالى ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود
تعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة ا اي المذكورة في الهيولى وهي انه موجود ما
م فكان يجب ايضا ان الهيولى ا ان يعرف ذاتها والاشياء لانها موجود فحسب وبطلان هذه الاقاويل
ظاهر فثبت ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس ا وهو ان كل نور لنفسه يدرك
ذاته م فاذا فرض النور العارض مجردا اي عن المحل وهي محله الذي عرض له كان ظاهرا لنفسه
لنفسه ا مثل النور المحض م فحقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه ا وهو النور المحض حقيقة
حقيقة النور المفروض مجردا فان النور هو منعكس الى سائر الحس ا فان الذي فرض مجردا

لما كان في الحقيقة كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجردا لانعكاس الوهم به
على ما لا يخفى م فصل النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه ا وهو النور المحض لاشراقه في
نفس الامر وظهوره لنفسه اي ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها م والى نور في نفسه وهو لغيره ا
وهو العارض م والنور العارض عرفت انه نور لغيره ا وهو محله م فلا يكون نورا لنفسه اي ظاهرا لها
مدركا اياها م وان كان نورا في نفسه ا لاشراقه في نفس الامر م لان وجوده لغيره ا فلا يكون مدركا
لنفسه م والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم م ليس بظاهر في نفسه ا اذ لا نورية فيه من حيث الجسمية
فلا يكون نورا في نفسه اي مشرقا في نفس الامر م ولا لنفسه على ما عرفت ا من ان ما لا يكون نورا في نفسه لا يكون نورا
لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره
اصلا م والحياة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه ا اي مدركا لها م والحي هو الدراك الفعال فالاول كما
عرفت ا وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته م والفعل ايضا ظاهر للنور ا وهو الاشراق م وهو فياض الذات ا
وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح م فالنور المحض ا وهو القائم بذاته المجرد عن
الحوامل م حي م وكل حي فهو نور محض والغاسق ا اي الجسم المظلم م ان ادرك ذاته كان نورا
لذاته ا اي ظاهرا لها م فلم يكن جوهرا غاسقا ا وفرض ذلك هذا خلف م وان اقتضى البرزخ ا
اي الجسم م او غاسق ما ا اي مظلم ما م من حيث هو كذا ا اي من حيث هو جسم او مظلم م الحياة
والعلم لكان يجب على مشاركه ا اي في الجسمية او الظلمة م ذلك ا اي الحياة والعلم لوجوب وجود
المعلول عند العلة التامة م وليس كذا ا لخلو البرازخ والغواسق عن الحياة والعلم م وان
فرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة ا اي على ذاته حالة فيها م كان على ما سبق ا من ان تلك الهيئة
ان كانت ظلمانية كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا وان كانت الهيئة
ان كانت ظلمانية لا تكون ظاهرة في ذاتها ولا لذاتها وان كانت نورية لا تكون ظاهرة لذاتها
لكونها نورا لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا تكون حية
عالمة واذا كان كذلك فيستحيل صيرورة الجسم الحادث بسبب هيئة غير حية ولا عالمة حيا وعالما

م وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق ا من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورية لا يكون
نورا لنفسها لان وجودها لغيرها م وليست ظاهرة للبرزخ فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له
شيء اذ لا بد لمن يظهر له شيء ان يكون لنفسه ظهور في نفسه ا اذ ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره
في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه اي شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا
بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه م فانه لا يشعر
بغيره من لا شعور له بذاته ا على ما تشهد به الفطرة الصحيحة م فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه
ولا الهيئة ا اي ظاهرة لنفسها م ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما ا اي من البرزخ
والهيئة ظاهر لنفسه ا اي مدرك لها م والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها ا وهو البرزخ الذي
هو محلها م لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه ا فانه انما يحصل من شيئين شيء قائم
بنفسه اذا كان وجود كل منهما لذاته لا ان وجود كليهما او احدهما لغيره م بل القائم منهما ا
اي بنفسه م هو البرزخ ا اذ لا مدخل للعرض في قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر قائما بنفسه
مع زوال العرض كالابيض اذا اسود م فان كان شيء ما مدركا لها لذاته فلا يكون ا اي ذلك
المدرك م الا ما له ذاته منهما ا اي الا الذي يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي ذاته
لغيره وهو الهيئة كيف ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها لما سبق فالمدرك الآخر وهو البرزخ ا
لان ذاته له اذ ليس هو في الغير ليكون ذاته لذلك الغير م فان البرزخ والهيئة شيئان ا
لكل ذات خاصة ما ليست للاخرى فان ذات احدهما غير ذات الآخر م وقد ثبت انه ا
اي البرزخ م غير ظاهر في نفسه ا لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه
واذا لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون مدركا لها ولا لغيرها م وهو المطلوب ايضاح آخر ا اي
لما مضى في الفصل السابق وانما ذكره ايضا لكونه من العلوم الشريفة والمسائل المهمة م
نقول يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء لغيره كالنور العارض للمحل ا كنور الشمس مثلا المظهر
للمحل اي الجسم لها للابصار او كالنور العارض للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها

لا شيء واحد له ذاتان واحدة فيجمع كونهما ذاتين كما ذكرنا

١٧١

ومقادیرها م ولیس یلزم من ظهوره لغیره ا ولا من اظهاره غیره لغیره م ظهوره لذاته ا
ای ادراکه لها م واذا کان شیء اظهر لغیره ینبغی ان یکون ذلک الغیر ظاهرا لنفسه ا
ای مدرکا لها م حتی یظهر عنده ا وما ا فان ظهور الشیء للشیء فرع علی ظهوره فی نفسه
م واذا تقرر هذا فنقول لا یجوز ان یکون امر یظهر الشیء لنفسه ذلک الشیء علی ان یصیره ا
ای یدرکه لاظهار م الشیء ظاهرا عند نفسه ا ای مدرکا لها م اذ لا اقرب من نفسه الی نفسه وقد
خفی نفسه علی نفسه وضاع نفسه علی نفسه فلا یظهر نفسه لنفسه شیء ما ابدا کیف یستدعی
اظهار غیره نفسه لنفسه ان یکون نفسه ظاهرا لنفسه قبل ذلک ا ای قبل اظهار غیره نفسه
لنفسه م فهو م والبرزخ خفی لنفسه علی نفسه ا لما تقدم م فلا یظهر عند نفسه شیء ا لما سبق فی صدر الاشاعة
ولکونه من الابحاث الشریفة کرر تعداد اخری وقال م وایضا من طریق اخر لو اظهره ا ای
البرزخ الخاسق نفسه علی نفسه لنفسه م عند نفسه شیء ای جسم یدرک نفسه م لا ظهره النور ا الذی هو
نفسه ظهور دون غیره من الهیئات المظلمة الجسمانیة م وکان کل برزخ اسناد ظاهرا لنفسه ا
ای مدرکا لها م فکان حیا ولیس کذا وای خصوص وجدا وفی بعض النسخ یوجب البرزخ م
بسائطه ا ای بسیطا م لا یوجب ان یظهره نور عند نفسه ا ای لا یوجب ذلک الخصوص ان
یظهر البرزخ عند نفسه نورا لان الخصوص النوری لما لم یوجب ذلک فالظلمانی بطریق الاولی
الاول ولان الظلمانی لو اوجب ذلک لاوجبه النوری بطریق الاولی وقد بینا انه لا یوجبه
م ونقرر من وجه اخر ان ما ظهر نفسه لنفسه ظهوره لیس لشیء ما ولا جوهر غاسق م الا ان ظهور
الشیء لنفسه یقتضی ان یکون نورا قائما بنفسه واذا کان نورا لا یکون جوهرا غاسقا
واذا کان قائما بنفسه لا یکون هیئة لغیره فالظاهر لنفسه لا یکون برزخا ولا هیئة لغیره م و
ینعکس بالنقیض الی ان کل ما هو برزخ وهیئة لا یکون ظاهرا لنفسه ای مدرکا لها م و
هو المطلوب م قاعدة فی ان الجسم لا یوجد جسما م واذا دریت انک فی نفسک
نور مجرد ا ای عاقل لماده مدرک لذاتک ولغیرک م ولست تقوی علی ایجاد برزخ فاذا کان

من النور الجوهری الحق الفاعل لما یقدر علی ایجاد البرزخ ا وهو نفسک الناطقة م فالاول ان یقصر
البرزخ المیت عن ایجاد البرزخ ا ولان الایجاد اظهار الشیء واخراجه من العدم الی الوجود
والمنوان یظهر الغیر من لا یکون ظاهرا لنفسه مدرکا لها فیستحیل ان یوجد جسم جسما
استدعاء الایجاد الادراک ای الحیوة وامتناعه عمن لا ادراک له م فصل ا فی ان
اختلاف الانوار المجردة العقلیة هو بالکمال والنقصان والنقص لا بالنوع علی ما ذهب الیه
المشاؤون مستدلین علیه بانها لو کانت من نوع واحد لما کان کون البعض علة للبعض
اولی من العکس لاستوائها فی الحقیقة النوریة واذا کان کذلک فلو تخصص البعض بالعلیة
دون الاخر کان ذلک ترجیحا من غیر مرجح وهو محال واجیبوا عنه بان ذلک انما یلزم
عند اتفاق الانوار فی النوع وفی رتبة الوجود وفی الکمال والنقصان اما مع اختلافها
فی مراتب الوجود فلا لجواز ان یکون کمال البعض یقتضی العلیة ونقصان الاخر المعلولیة
فان النور التام علة لوجود الناقص دون العکس ولیس ذلک ترجیحا من غیر مرجح
ولما کان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحکمیة واشرف مواقع الانظار الالهیة
صدر الفصل بالدعوی بخلاف ما تقدم من الفصول وقال م النور کله ا ای سواء کان
جوهرا او عرضا م فی نفسه لا یختلف حقیقته الا بالکمال والنقص وبامور خارجة ا
ای عن الحقیقة النوریة لان النور لو لم یکن حقیقة واحدة غیر مختلفة بالفصول المنوعة
کما ذهب الیه المشاؤون کان مرکبا من جزءین او اقلها جزءان والیه اشار بقوله م فان
فان النور م ان کان له جزءان وکل واحد غیر نور فی نفسه کان ا ای کل واحد منهما جوهرا
غاسقا او هیئة ظلمانیة ا او احدهما هذا والاخر ذاک م فالمجموع ا ای المرکب من الجزئین الذین
هما جسمان مظلمان وهیئتان مظلمتان او احدهما جسم والاخر هیئة مظلمة م لا یکون
نورا فی نفسه ا لاستحالة حصول النور من ترکیب ما لیس بنور م وان کان احدهما نورا
والاخر غیر نور فلیس له ا ای لما هو غیر نور م مدخل فی الحقیقة النوریة ا لاستحالة حصول النور

ما ليس بنور م وهي اي الحقيقة النورية احدهما ا وهو المفروض نورا واذ ذاك
فلا يكون الآخر نورا وهو مفروض كذلك هذا خلف وان كان كل واحد من الجزئين نورا
فلا تختلف الحقيقة النورية وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه
حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال والنقص وما يجري مجراهما مما تفارق به بعض الانوار
بعضا م وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى فصل ومن طريق
آخر نقول الانوار المجردة ا نفوسا كانت او عقولا م لا تختلف في الحقيقة والا ان اختلفت
حقائقها كان كل نور مجرد فيه النورية ا التي هي القدر المشترك بين الانوار م وغيرها ا الذي
تتميز بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقائقها بالفرض م وذلك الغير الذي ليس بنور
اما ان يكون هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان
هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هذه الهيئة ا لكونها عرضا له م لا تحصل فيه الا بعد
تحقق ماهيته مستقلة في العقل ا فيمكن حصولها فيه و واذا كان كذلك م فالحقيقة لا تختلف
بها اصلا فيما ما هو خارج عنها م وان كان النور المجرد هيئة ا اي في ذلك الغير الظلماني
فليس ا اي المفروض انه نور مجرد م بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض
وقد فرض نورا مجردا هذا خلف وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الآخر
ولا الشريك في المحل وليسا برزخين ليمتزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر م فالانوار المجردة ا
اي عن المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا م غير مختلفة الحقائق ايضاح آخر ا اي ان
الانوار الالهية المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل ان العقول لا بد
ذواتها ا اذا علمت ا اي من الابحاث السالفة م ان انانيتك ا التي هي نفسك الناطقة م نور مجرد
ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون الكل ا اي كل الانوار المجردة
عقولا كانت او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على شيء ا كالنفس الناطقة م يجب على مشاركه
في الحقيقة ا كالعقل م هذا ا اي المذكور في هذا الايضاح م طريق آخر ا اي في اثبات ادراك

العقول ذواتها

العقول ذواتها كما ذكرنا م واذا علمت ما سبق قولا ا اي في الفصل المتقدم من ان كل ما هو نور مجرد
ظاهر لذاته ومدرك لها م استغنيت عن هذه الوجوه ا احدها هذا والآخر هو المذكور في الحكومة
من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس م قاعدة ا في بيان ان موجد البرازخ
ومنورها مدرك لذاته م فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا ا لما عرفت
من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات والكيفيات الحسية نورية كانت او ظلمانية
ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية
نورا مجردا م فهو حي مدرك لذاته فصل ا في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبراءته
عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول بقوله م النور المجرد اذا كان فاقرا
في ماهيته ا اي محتاجا م فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لأن يوجد
اشرف واتم منه لا في جهة ا لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت لما علم فكيف يفيد
عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول
واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجد لا في جهة
لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله م وان يفيد الغاسق النور
اي كيف يفيده مع ان النور اشرف وليس في جهة والغاسق اخس و في جهة م فان كان النور
المجرد فاقرا في تحققه فالى نور قائم ا اي يكون افتقاره وهكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه
الى نور آخر مجرد قائم بذاته م ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان
الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها
الى نور ا اي مجرد عن جميع المواد قائم بذاته م ليس وراءه نور وهو نور الانوار ا لاحاطته بالجميع
والنور المحيط ا اي بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطافته م والنور القيوم ا
لان قيام الجميع به م والنور المقدس ا اي المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان م والنور الاعظم
الاعلى ا اذ لا اعظم ولا اعلى منه م وهو النور القهار ا اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعانه

شرقة

النور

نورها الغير المتناهي شدةً وقوةً له سائر الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة من لمعات اشراق
شمسه وتلويحات لمعان برقه غير منفصلة عنه بل متحدة به نوعا من الاتحاد واعتبره باتحاد
نور الكواكب واشعتها في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالي مشتمل على
الكل ضرورة اشتمال الاقهر الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب
فيصير الانوار كانها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا التباس بينها ولشدة نورها
وقوة اشراقاتها وافراط ظهورها تتحاشى عنها الحواس وتنبو عنها العقول فلا يدركها
الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا لا يحصل الادراك لها لاكثر الانام
ولما فرغ من اثبات الواجب لذاته اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته فقدم عليه مقدمة وهي قوله
م وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء ا اي من مراتب العلية ليفتقر اليه فلا يكون غنيا مطلقا وهو
الذي لا يتوقف في ذاته ولا في كمالها الى غيره ولذلك قيد الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه
وفقيرا من آخر ولان فقر كل شيء لا الغني اولى بالغني من افتقره اليه فلما استغنى عنه شيء على الغني
استغنى عنه ما هو الاول فكان عادم الكمال ومفتقرا في تحصيل ذلك الكمال الى غيره وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا

واذا ثبت ان الغني المطلق يستغني عنه شيء والا لا يكون غنيا مطلقا هو

فلو وجد غنيان مطلقان لم يكونا غنيين كذلك سواء استغنى كل واحد منهما عن الآخر او لا والملازمة
لا تخفى على الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف
لم يستدل بها على هذا الوجه بل بوجه آخر وهو قوله م ولا يتصور وجود نورين مجردين
واعلم انه لم يستدل المصنف على الوحدانية بهذا الوجه
غنيين فانهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى ا من ان الانوار غير مختلفة في الحقائق م ولا يتميز
احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه ا اي من الحقيقة النورية المجردة لان ما به الامتياز غير
ما به الاشتراك م ولا امر يعرض انه لازم للحقيقة ا اي النورية م اذ اشتركا فيه ا لاشتراكهما في الحقيقة
التي ملزوم ذلك الامر م ولا عارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصص ا
لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما م وان خصص احدهما نفسه
او صاحبه فلو ناقل التخصص ا وفي بعض النسخ التخصيص م متقدم بالتخصص ا وهو

لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد من قوله م ولا يتصور التعين والاثنينية بلا
المخصص ا فثبت الوحدة بالنسبة الى الغني المطلق م فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار ا
والنور الاعظم الاقهر الذي هو نفس الظهور العقلي الشمسي شمس عالم العقل م وما دونه ا من الاشعة
الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة للعالية الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام وهيآتها
التي هي اكثف الاشعة الظهورية م يحتاج اليه ومنه وجوده ا ولان ند الشيء وهو المثل
المساوي له من جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقة نوعه وليس في الوجود
الا واجب واحد فلا ند له ولا مثل له اي في شدة النورية وغيرها م وهو القاهر لكل شيء ا
لشدة ظهوره وكمال نوريته م ولا يعجزه ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه ا
اذ منه بدو كل بادي واليه اوبة كل آئب م ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن
العدم لكان ممكن الوجود ا ولا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح
من غير مرجح م ولم يترجح تحققه من نقيضه على ما عرفت ا الا في مقدمة الفصل الثالث من المقالة
الثالثة في قسم الاول م بل مرجح ا اي بل يترجح تحققه بمرجح آخر م فلم يكن ا اي نور الانوار
بغني حقا ا لافتقاره في ذاته الى غيره م مع انا ادعينا انه غني مطلق وهو نور الانوار ا المنتهي اليه سلسلة
الموجودات الممكنة م لوجوب تناهي السلسلة ا على ما سبق بيانه م وايضا من طريق آخر ا انه تبين
انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما له في الوجود
مدخل في وجوده كالشرط او لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالموانع والاول باطل
لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله
م الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق ا وكذا الثاني لانه وحداني الذات من جميع الوجوه
لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه
واليه اشار بقوله م ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته ا وكذا الثالث لان ما سواه
تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجبا وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي في القوة ما نعا له

ظلامية على اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان
المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم
هو المساوي في القوة الممانعة واليه الاشارة بقوله م وما سواه تابع له ا ثم استنتج وقال
م اذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له ا لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وكلاهما منتفيا
م فهو قيوم دائم ا القائم بذاته ازلا وابدا وقيام جميع الموجودات به م ولا يلحق نور الانوار هيئة
نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه ا اي من الصفات الحقيقية دون الاضافية
والسلبية والاعتبارية م اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه ا اي حالة في ذاته م لزم ان
يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها ا اي تقتضي حلول تلك الهيئة الوضيعة الظلمانية في ذاته
فيتركب ا اي نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية م فليس بنور محض ا والمقدر خلافه
هف م والهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار ان استنار بالهيئة
فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفائق العارض الذي اوجبه هو بنفسه اذ لو وجب ما
فيه منه نورية وهو ج ا وهذا ظاهر غني عن الشرح م اجمال آخر ا في ان هيئة النورية لا تحل
في ذاته م هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطائه تلك النور فيكون ذاته ا اي ذات المنير
وهو الهيئة النورية الوضيعة م انور من ذاته ا اي ذات المستنير وهو نور الانوار م وذلك ممتنع
اذ لا انور من نور الانوار م طريق آخر مفصل ا في ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة
متقررة في ذاته لان تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين في الوجود ولا معلولة للواجب
لذاته بعينه ولا ممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانها كل الممكنات سلسلة الحاجة
اليه وهو بين الاستحالة بل يكون علة ومعلولة لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام
الثلاثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال م هو ان نور الانوار لو اقتضى
لنفسه منه فعل وقبول وجهة الفعل غير جهة القبول ا اما لان فعل الفاعل قد يكون في غيره
وقبول القابل لا يكون في غيره واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمقبول والقابل لا

علة تامة للمقبول

علة تامة للمقبول ويتحاك من الشكل الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول م ولو كان جهة الفعل
بعينها جهة القبول ا لكانت الجهتان واحدة ولما صارت اثنين لاستحالة صيرورة شي غيره في حد
وغير قابل للتفصيل شئ اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان بقي هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين
في نفسه وان بطل فلم يصير الواحد اثنين ولو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم ينفك
الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل م لكان قابل لما قبل فاعلا م اي فاعلا لما قبل
م وكل فاعل لما فعل قابلا ا اي قابلا لما فعل م بنفس الفعل ا من غير احتياج الى شي آخر م وليس كذا
ا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين
حيث تعددتا في موضع تصيران واحدا ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنان وان لم يبق احدهما
او كلاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة الشيئين شيئا واحدا باتصالهما وامتزاجهما كالماءين او
ماء ولبن او بتبدل احدهما الى شي وبقاء الآخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير هواء والابيض اسود
م فلزم ان يكون فيه ا اي في نور الانوار على هذا التقدير م جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول ا
وهاتان الجهتان اما ان يكونا داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احدهما داخلة والاخرى
خارجة فان كانتا خارجتين او احدهما فقط خارجة فالمفيد لها اما غير ذات الواجب وهو
مستحيل لاستحالة تاثره عن الغير المعلول له واما ذاته وهو ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته
فاعلا للخارجة وقابلا له وان يكون ذلك بحسب على الاقسام الثلاثة ويعود الكلام
ابدا في فرضنا خارجتين او احدهما فقط فلا يتسلسل الى غير النهاية ا لاستحالة التسلسل
لا يحتمل في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هف ولما نفى الجهتين على الواجب لذاته اراد
المشي ان ينفيهما عنه بطريق آخر م ثم الجهتان ليس لكل واحد منهما نورا غنيا اذ لا
غنيين لما عرفت ا من ان لا نورين غنيين في الوجود م ولا احدهما نورا غنيا والآخر نور
فقيرا لان الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام ا الى ان الشئ اليه ا من ان علة اما
الذات او غيرها وهو محال الآن م وان لم يكن هيئة فهو مستقل ولا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته

وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض م ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية
لانه يعود هذا الكلام بعينه ايضا من ان مقتضى الذات او غيرها الى الآخر م ولا ان يكون
احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا مجردا فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر فلا يكون
اى الجوهر الغاسق م في ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل هف م فثبت ان
نور الانوار مجرد عما سواه الى جميع الملوك[?] والبرازخ والهيئات والصفات م لا ينضم اليه شئ ما
وفي بعض النسخ ولا ينضم اليه شئ ما من الهيئات وان كانت نورانية واليه اشار بقوله وكان في
الوجود انور منه لان المنير انور من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض
المطلق الذي لا يتخصص بشئ من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشرر من شرارات ناره
ولا يتصور ان يكون بهي مثله لانه احسن الاشياء واجلها واتمها واكملها م ولما درج حاصل على الشئ
سنى الا كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون
ظهورها بذاتها لذاتها م فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته ابل هو نفس ذاته م وقد سبق
بانه كل في كل نور مجرد ا ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزائد على نفس
الذات واعلم ان الذي يمتنع على الواجب من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية و
الاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من تتمات العوالم ولا يجوز
عليه تغيرها لانها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها في الذات المضافة سيما في
يفعل وانفعال ومثالها في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية واعتبر على ما ذكرناه لكان الآن
بتبدل ما على يمينك الى شمالك وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك فالحق
الاضافة وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشئ المضاف فلا يستمر زمان تل نقاض الواجب
بالصفات الحقيقية بها وما سوى الاضافة من الاعراض العوالم وهي الكم والكيف والحركة اذا
الواجب شئ منها لزم من اتصافه بشئ من المحالات المذكورة فالصفات اضافية وانما يصح عليه
نفس الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة لكنه صفة حقيقية من في نفسها كيفية او نحوها وبعض تلك الصفة الحقيقية

اضافة للامر آخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها فان صفة الحقيقية لا يجوز
على الواجب سواء لزمها الاضافة ام لا وعلى التقدير يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات
واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقيقة فان هذه
كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسيمه كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود
لها في الاعيان لكونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تحتاج بوجودها
فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب وما يجب ان تعلمه وتتحققه انه لا يجوز ان يكون للواجب
اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل اضافة واحدة هي المبدائية يصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب كذلك بل سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية من الانسان سلب الحجرية
والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف في غير
هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره م المقالة الثانية في ترتيب الوجود ا وفي بعض النسخ في
ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ بعض ترتيبات الوجود والاول اصح م وفيها فصول
في ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك
اكثر من معلول واحد وان جاز صدور الاكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل
الآلات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه
وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله م لا يجوز ان يحصل من
نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان ا اى ذلك الغير جوهرها ا الى جوهر الظلمات
او هيئتها ا والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز
فيكون مقتضى النور غير اقتضاء الظل ا لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء
ذاك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بداهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها
وجنسها وبيانها في جميع ما لها [illegible] كانت تكون اشيا والتي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا تقتضي

ان يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر فلا يكون واحدا بل غير الآخر ونحن انما تكثر افعالنا لكثرة
اراداتنا واغراضنا وبارادة وبطبيعة واحدة واعتبار واحد لا يحصل عنا الا شيء واحد
لكثرة الجهات فينا فكيف من لا جهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين في ذاته لاقتضائهما
المختلفين وهو محال لان جهتي الاقتضاء اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او الواحدة لازمة
مقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الثاني
والثالث فواضح واما على الاول فلعود الكلام الى اللازمين انهما لا يصدران عن الواحد
الحقيقي الا من جهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال كما علمت
او ينتهي الى جهتين هما من مقوماته م فذاته ا اي ذات نور الانوار الذي هو الواحد الحقيقي
م تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد بينت استحالته ا لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها
بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بلا توسط نور لان الممكن الاخس
لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا كما سيجيء تحقيقه في هذه المقالة اجيب عن هذا الدليل
المنسب له دليلا آخر اعم منه ولا من الاول بقوله م بل الظلمات لا يحصل منه ا اي من نور الانوار
م بغير واسطة ا واذا كان كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان
ايضا ثم اشار الى دليل آخر بقوله م وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضي غير النور
ا على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فيمتنع ان يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمتان
كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع صدور شيئين منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع
صدور النور والظلمة والثاني والثالث على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل
على امتناع صدور نورين بقوله م ولا يحصل منه ا اي من نور الانوار م نوران فان احدهما غير الآخر ا
اذ لو كان عينه لما كان الصادر شيئين بل شيئا واحدا م فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الآخر ا
ولان اختلاف الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان
ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهي الى جهتين في ذاته لامتناع التسلسل م ففيه ا اي في نور الانوار

الصحيح

جهتان وقد

جهتان وقد بينا امتناعهما ا لكونه ابسط من الموجودات م وهذا ا اي هذا البرهان م يطرد في حصول ا
اي في استحالة حصول م كل شيئين منه كيف كانا ا اي سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا
والآخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه كافيا في نورين وظلمتين لجواز
اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما غير الآخر فقال م وفي التفصيل نقول لا بد من فارق بين
الاثنين ا لان الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما بالحقيقة او بالشدة والضعف او بالكمال
والنقص او بعوارض غير متفق فيها اذ لو اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمفروض خلافه
ولا بد ايضا ان يشتركا في شيء كالجوهرية او الوضع او النورية او غيرها م ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق
والاشتراك فيلزم جهتان في ذاته ا لما مر تقريره م وهو محال ا كما عرفت وقد عورض هذا البرهان
وما قيل بان الشيء الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد
السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا يقبل
الا واحدا ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء واتصاف الشيء بالشيء
امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل تعقل الفعل بحقيقة امورا اخر كالمسلوب والمقبول والوصف
ولا ينتقض هذا بان الصدور لا يتحقق الا بصادر وما صدر عنه اذ لا يعني بالصدور ههنا المعنى
الاضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه
بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة م فصل ا في بيان ان اول
صادر من نور الانوار نور مجرد واحد م وان فرض وجود ظلمة ا اي من نور الانوار م فلا يحصل
منه معا نور والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثيرة فاذا هي مع
فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة ا لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال م وما وجد غيرها من الانوار ا
لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول م والظلمات ا لتوقفها على الانوار
كما سيجيء في قاعدة الامكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر الاول ظلمة
م والوجود يشهد بطلانه فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة ا وفي بعض النسخ

بينهما بان نقول ما به الاشتراك و الامتياز امران متغايران في الحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقي

بلغ

كثيرة م ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق ا اى جوهر مظلم م او هيئة ا اى عرض مظلم م ولا انوار
وفي بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف
على كثيرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان م فالاول ما يحصل منه نور مجرد واحد ا هو المسمى عند
بعض الاوائل بالعقل الاول لانه اصل ما عداه من الممكن لان ما عداه معلول له وعند المشائين
بعقل الكل اما لانه عقل جملة العالم واما لانه في المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى
يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت
جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن م ثم لا يتمايز ا اى هذا النور المجرد وغيره من الانوار
بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار بتعدد جهات نور الانوار ا وقد عرفت لزوم التعدد
وكيفية استلزامه للمحال فلا حاجة الى تكرار هذا م بل هو ما يبرهن من ان الانوار المجردة غير مختلفة الحقائق ا
وانها من نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في الحقيقة الى زيادة
في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التمييز الفصلى والعرضى م فاذا التمييز بين نور الانوار
وبين نور الاول الذى حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكان في المحسوسات النور
المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال ا كما هو الحال في نور الشمس وشعاعها م فالانوار المجردة
حكمها كذا ا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من
الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة
لكماله واشراقه المتناهى الى نور الانوار الغير المتناهى كمالا واشراقا فلا نور الذى هو دون النور الاول
فان لا نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام المشفة
الى لا لون لها ولا نور الى نور الشمس م والانوار العارضة ا اى للاجسام م قد يختلف كمالها وضعفها
بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده ا اى لقبول الانوار العرضية م كما يقابل واحد يقبل
النور من الشمس ومن السراج ا فان الشيء وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما يقبله
من الشمس اكمل مما يقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص م او ما ينعكس اليه اى كالارض

ويتبين ان الارض تقابل الشمس ومن السراج ثم

يقبل النور

يقبل النور من الشمس والسراج وينعكس م من الزجاج على الارض ا اى على تلك الارض م من شعاع
الشمس ا وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النور من الشمس ومن السراج او ما ينعكس عليه
من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا تكون الارض في قوله م ويتبين
ان الارض ا بمعنى الحائط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تغيير الارض بالحائط وليس ببعيد بخلاف
التقدير الاول فان فيه بعد الكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى م يقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج
او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص هنا ليس الا للتفاوت في المفيدين
مع ما الاتحاد القابل واستعداده م وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه
بسبب القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور او الشبه ا وهو الخرز الاسود فارسى معرب
والارض فان الذى يقبل البلور او الشبه مثلا اتم ا اى مما يقبله الارض من شعاعها م والنور
المجرد ا اى عن المواد والمحال م لا قابل له القابل بذاته وجوهريته م فاوائل نور الانوار ا اى
الانوار المجردة م كماله ونقصه بسبب رتبة فاعله ا الا محالة ان يكون بسبب فاعله اذ لا قابل له
كامل وهو علة كماله وكل ما كان علته اكمل فهو اكمل م وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض
الذى لا يشوبه فقر ولا نقص ا فكماله يكون لذاته اذ لا تخالطه ظلمة ملازمة نقص وفقر ويرد اليه
شئ فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلة
اورد عليه سؤالا وقال م تشخص الماهية النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال ا والا لكان كل
نور كمال نور الانوار م فتخصصها ا اى تخصص الماهية النورية م بنور النور ا وهو كمال النورية
فلكن معلولا ا تعليل العلة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال فيكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال
م هى ا اى الماهية النورية م كلية ذهنية ا لا تخالف في الاعيان ولا وجود لها الا في الاذهان
وهى من حيث هى كذلك م لا تتخصص بنفسها بخارج ا اى بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج
مركبا من الماهية والخارج لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان م وما في العين
واحد ليس اصل ا هو تلك الماهية م وكمال ا هو الامر الخارج الذى يخصص الماهية في العين

سوال

م بنور الانوار

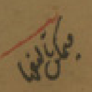
جواب

والا لكان ما في العين هو نور الانوار
ذلك مفهوما في الاصل والكمال
وهو محال

بعين كمال نور الانوار بل الكمال نفس الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار
الى ما يخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة على
ذواتها النورية فهي معلولة محتاجة كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى المخصص به
موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود و للذهني اي الامر الذهني كالماهية مثلا
اعتبارات لكونها مشتركة فيها من الكثيرين لا يتحد على العيني اي الامر الخارجي لانه لا يحمل
حملا على كثيرين وما قيل اي المقام بانه اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص
اي الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا تحكم عقلي وان الجوهر يقبل
الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق الكلام في قوله في وان نور الانوار كماله ونقصه
سبب فاعله استشعر ان يقال هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون سبب في الاستعداد كما
قاله وقال بل اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار اذ الانوار العارضة
على الانوار المجردة التي تستنير بها يكون التفاوت فيها من وجهين رتبة الفاعل والقابل
فان الشعاع الفائض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفائض من الاول على
الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني وقد ثبت ان اول
حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية
وفي بعض النسخ الفهلوية بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات
بهمن ثم ارديبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد وخلق بعضهم من بعض
كما يوخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء ورأيتم زرادشت اي اتصل بهم
واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره
غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور النور ليس بانفصال
منه شيء وقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجسام اي الانفصال عدم الاتصال
عما يمكن عليه الاتصال وهو من خواص الجسم والابعاد وتعالى اي ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك

اي عن خواص الاجسام ولا بان ينتقل عنه شيء اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له
لينفصل منه جزء وينتقل والاعراض اذ الهيئات لا تنتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على الاعراض
مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيه الانتقال كما ان شعاع الشمس او ما يحاكيه
اشعة انتقالها عنه واليه اشار بقوله وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار فيما سلف من الابحاث
فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا ان الشعاع ليس منفصلا من الشمس اي حصوله منها
ليس الا على انه موجود به فقط اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها وانتقال عرض
كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام الكثيفة
المقابلة لها وتوسط جرم شفاف بينها افاض العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد و
اذا عرفت هذا في حصول الشعاع وهو نور جسماني عارض فهكذا ينبغي ان تعرف في كل نور
شارق اي في حصول كل نور عقلي عارضا او مجردا ولا تتوهم فيه انفصال عرض وانتقال
بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهي النور الشارق
العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له وبه يحصل له اشراق عقلي وهيئة
نورية في ذاته كالاستعداد المقتضي لذلك وان كان جوهرا عقليا وهو النور المجرد
فشرط حصوله وجود ما هو علة تقتضي ظهوره فيه يظهر فائضا بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلي
وظهور روحاني فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة
الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض وانفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المط
فصل في احكام هذه البرازخ اي الاجسام وابتدأ باحكام محدد الجهات من انه جسم واحد
بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي فقال اعلم ان
وهي منتهى الاشارة ما تأخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام
والخلف والفوق والتحت غايات متوجه نحوها الاجسام بالحركة وغيرها ولها الاشارة
الحسية بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه لم يكن بد في

ان الجسم واحد غير متألف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه م محيط بجميع البرازخ
غير قابل للانفكاك ا اي الانفصال بالفعل م وقد بيّن كل منهما بان امتناع تركب سلسلة
غير متناهية من مترتبات مجتمعة كيف ما كانت م تناهي المرتبات المجتمعة الجرمية ا كالامتدادات
الجسمية الغير المتناهية والاجسام المحيط بعضها ببعض الى غير النهاية م وغيرها ا اي وغير الجرمية
كالمرتبات المجتمعة العقلية م لكانت الحركة ا اي التي توجه الجسم بها نحو الجهة م والاشارة ا اي التي تتوجه
الجهة بانها هنا او هناك م عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى الاثني والعدم
المشار اليه ا وهو ظاهر ولا يخفى يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد
المحيط لو لم يكن جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا
اياما كان واليه اشار بقوله م وسواء كان ا اي ذلك البرزخ الذي هو المحدد محيطا بالكل
قابلا للانفصال او برازخ ا اي او كان المحدد برازخ م كثيرة متألفة ا اجتمعت وتركبت فصارت
اياه يلزم وقوع الحركة والاشارة الى الاثني قالوا اما على تقدير الاول فلاستحالة حركة اجزاء
المحدد المحيط بالكل عند الانفصال بالفعل الى جهة السفل لان حشو المحدد ملأ لا يمكن
ان ينفذ فيه شيء فيتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى لكل منهم
بالفعل مع حال الانقسام لابد من حركة احد الجزئين عن الآخر فهي اما ان يكون وراء
المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس للمحدد المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد
وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة
مع ان احد جزئيه يتحرك عن الآخر فتلك الحركة يكون حركة الى لا صوب لان التقدير ان الجهة المقصودة
اعني المحدد هي منتهى الاصوات هف وفيها نظر لانا لا نم امتناع نفوذ شيء في الملأ الذي
هو حشو المحدد ولا نم كون حركة احد الجزئين وراء المحدد ليكون الى لا صوب واما
على الثاني فلقوله م فان كل واحد من هذه البرازخ ا اي التي تركب منها المحدد م وان فرض
انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان يكون متألفا والا لما حصل منها المحدد واذا كانت متألفة بالفعل



يمكن تأليفها ا اذ لو امتنع تأليفها لما حصل منها مركب م وانفصالها ا لان كل ما هو قابل للايتلاف
فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة تستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا
انقسم بالفعل م فتقع الحركة الى الاثني ولا صوب لا لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة لا الى التحت لما علم
منه الى فوق ويلزم ما ذكر كما سبق من النظر بل لان الحركة اما ان تكون الى جهة او لا فان كانت حركة
اجزاء المحدد الى جهة فيكون الجهة متحددة قبلها لا بها وان كانت الى غير جهة يلزم الحركة الى الاثني ولا صوب
وهو م ا واستحالة غنية عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات واليه
اشار بقوله م والمختلفات ا اي التي تركب منها المحدد لابد من حصول افرادها ا اي كل واحد
منها في احيازها المختلفة م اولا ا اي قبل التركيب فاذا استعدت للتركيب وجب حركتها عن احيازها
الى حيز المركب م حتى تركب ا وذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها
مما يكون داخلا فيه متقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه متقدم الجهة على محددها وهو
فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك من احيازها اليه قلنا
لان وقوع كل من الافراد في جهة من الآخر دون غيرها ان كان لكون ذلك الحيز مكانا له فيتقدم
الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تألف المحدد من اجسام متشابهة
ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال لما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون
بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على المحدد كما ذكرت اشار الى دفع هذا
الوهم بقوله م والبسيط يجعل جسما واحدا دفعة ا لا دفعتين كما في المركب اذ لا جزء ما له
فيحتاج في حصوله في حيزه اولا ثم الى حصوله في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية
للبسيط فهي فرضية واليه اشار بقوله م ثم يتجزى ا اي بالفعل م ان كان مما يقبل ذلك ا
كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه
من المختلفات وحصوله لا دفعة م فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد ا اي البسيط اذ المركب
لا يكون واحدا في الحقيقة م المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم ا اي المتساوي لانه الذي نسبة

اجزائه الفرضية التي لحقه الوضع بسببها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولكن لو لم
نسب الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان
اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد
وهو محال واعلم ان الجهات ان كانت ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلاثة مع
ان كل امتداد طرفين هما جهتان لكن المختلفة بالطبع ثنتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران
فان القائم لو كان منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار راسه من تحت
ورجله من فوق ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية اذ ربما
انقلب اليمين يسارا وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق اسفل ولا بالعكس
اختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه لو لم يختص احديهما بامر غير موجود
للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام احديهما اولى من الاخرى ولا بد ان يكون تلك العلة ذات وضع
قابلا للاشارة الحسية والا لم يتناولها الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احديهما
بالعلو اولى من الاخرى وليس بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جسم جسماني او احد الامرين حيث انه
واحد فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا القرب منه دون ما بعد عنه ثم ركب الذي يحدد
محيطا ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز ان يكون غير متناه على
مركز واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله م ولا يحصل
اي من المحدد من حيث هو واحد م جهتان مختلفتان ا بان يكون بعضه جهة علو والبعض الآخر
جهة سفل م فانه واحد متشابه ا اي متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة
دون اخرى وح م لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه فهو العالي ا
ولان السفل هو ما يكون في غاية البعد عن العلو م فاذا لا يكون الاسفل الا في غاية البعد
وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط ا وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط بجميع الاجسام ابداعي
حصل دفعة من العقل المفارق لاجزائه فيلزم تعين المركز واما بعد تعينه فلا شك في علوية
محيطه

تحديده اياها من حيث انه محيطا ومركزا حتى يحدد ما قرب منه محيط وما بعد عنه منه

بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه كما في فوقية احد سطحيه ومنه يظهر ان قوله المتشابه ما يفرض له
اجزاء في الوهم ليس على ما ينبغي لان المراد منه المتشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء على ما مر وهو
وغيره من الوجود ملازم به ولما جعل المحدد نفس جهة العلو المحيطة استدل على ان المحدد
لا ينقسم بالمستدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم فقال م وبما يدل على ان ما منه الجهة ا اي المحدد
المفروض انه هو لا غير ا اي الذي فرض ان ما منه الجهة هو لا غير معه فلا مدخل له في الجهة م لا ينقسم
المتحرك الى فوق لو قسم ا اي المحدد ونفذ فيه م فاما ان يتحرك بعد عبوره اقرب جزئيه الى فوق
وح لا يكون الا الجزء الابعد او يتحرك من فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب
فعلى التقديرين يصير كلاهما ما يفرض فوقا جزء هو الجهة ويكون الجزء الآخر لا مدخل له وكلاهما في
ما منه الجهة الذي لا نأخذ معه ما لا مدخل له في الجهة ا قال في المطارحات ولقائل ان يقول هذه
الحجة ان دلت على امتناع انقسام المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل
فاذا وصل اليها المتحرك وعبر اقرب الجزئين اما ان تقال بعد الى اسفل او عنه وعلى كلا التقديرين
يصير احد جزئي الارض سفلا لا كليهما وكان كلها غاية السفل لان لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام
والجواب ليس غاية السفل الارض ولا السفل يتعين بالارض بل يتعين بمركز المحدد فاذا
فرض جسم يقطع الارض فيحصل له تحصه نسبته الى المحدد بالاخذ من الحيز بالقطع لاجزاء
الارض سفلية كسفلية الارض فان السفل يعين نفس المحدد بخلاف الصاعد الى فوق
اذ المحدد لا يعينه تحيز لتحدده به موضوعه ويصير كلما وصل اليه حيزه له حصة من الفوقية كفوقية
المحدد فالمحدد له الفوقية بعينه والارض لها السفلية لحصولها في حيز على نسبة محددة من المحدد
حتى لو خرج الارض من ذلك الحيز ضرب المثل كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فليست
السفلية بها هذا لفظه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله م وليس هذا كالسفل المتعين
بمركزية المحدد اذا وصل المتحرك الى غايته صار بحصه جهة من الكل لا السفل الحصول بذاته ا
وعليك بتطبيق هذا على ذاك ولما كان من احكام المحدد ان لا امكان له واراد ان يثبت ذلك

يتحرك ح

٢٦١

شرع اولا في بيان المكان ولان من امارات المتفق عليها ان ينسب اليه الجسم بلفظة في وان يمنع انتقال الجسم عنه قال م فكل شي ا كالمحوي مثلا م نسب اليه سكان بانه فيه ا بالنسبة الى اجزائه او مادة مكانا له ان لم يمكن الانتقال بالكلية ا اي عن مكانه كما في الافلاك لصورها النوعية م او النقل ا اي او يصح النقل م بالكلية كما في غيرها ا اي غير الافلاك كانتقال الماء من الكوز و للمكان امارتان اخريان متفق عليهما ايضا احديهما امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيتهما اختلافه بالجهات كفوق واسفل وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها لا جهة لها واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده فالحق السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله م فاذا المكان هو باطن حاويه الاقرب ا ولان المحدد لا حاوي له م وما لا حاوي له لا مكان له ا فالمحدد لا مكان له وهو المطلوب م فصل ا في بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهي كون الشيء فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن مخالفا لما بعده وما قبله اما ان تقتضيها شيء خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية ان قبلها الجسم بنفسه كرمي حجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كما على الحجر او لا يكون كذلك وهي اما ان يصدر عن شعور وهي الارادية اولا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان ان الحركة للفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية ليتعين كونها ارادية فقال م البرزخ الميت ا اي الجماد وهو الجسم الذي فيه صورة حيوانية وهي التي تزول وتدوم كما في الحيوانات او صورة عقلية وهي التي تدوم ولا تزول كما في الافلاك م لا يدور بنفسه ا وانما قال بنفسه احترازا عما يدور بقاسر م فان كل ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه ا اي من غير قاسر م فليس هيئة اذ الهواء اخ اقصد بنفسه ا اي لا بقاسر طبعا الى شيء لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه ا اي من قصده له بنفسه ومفارقته اياه كذلك م ان يكون طالبا بالطبع لما هو مهروب عنه طبعا وهو ا معلوم الاستحالة بالبديهة م والبرازخ العلوية ا اي الافلاك م كل نقطة تقصدها تفارقها

وذلك يخرجها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى تكون قسرية ويتعين به كونها ارادية اذ السلطنة للسافل على العالي ا على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ السلطنة له عليه فلا تحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ الجسم المحدد يحركه قسرا ولا يقسر بعض الافلاك بعضا لقوله م ولا بعضها ا اي بعض البرازخ اعني الافلاك م لمجاور البعض ا اي في حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللازم لكل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه لو فارق احدهما موضعه لدافع الآخر ومنعه من الحركة وكان قسرا م كيف ا يكون حركتها قسرية و لها م حركات مختلفة ا اي قدرا او جهة م وينشاركل الكل في حركة يومية ا وذلك لان المقسور تابع للقاسر في حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت ولما تشاركت في حركة واحدة ولما استشعروا ان يقال لم لا يجوز اجتماع حركتين ذاتية وقسرية في شيء كحجر رمي به بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشتركة فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال م وليست الحركة اليومية ا وهي حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك م قسرية ا اما في الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر آنفا فلهذا لم يذكره واما في المحدد فلان حركته لو كان قسرية والبواقي تبعه يقول م فان القسرية ا اي هذه القسرية وهي حركة المحدد م لا يمكن ا اي ان يكون م من حركة اخرى ا اي غير حركة محاطه اذ ليس فوقه شيء يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة محاطه وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اي كيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وما نحن في الحركة والافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول ولما كان ما عدا المحدد من الافلاك متحركا بالحركة اليومية ولكل منها حركة مخالفة لما للآخر م ولا يجوز ان الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد وان يكون احدى حركات الافلاك بالعرض ا وهو ان يكون حركته تبعا لحركة حاويه فان الحاوي يحمل معه محويه في حركته فيوافقه المحوي فيها بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة في السفينة تارة الى المشرق وكما او تارة الى خلافها وغيرها

اي المعروفة

نفسها بالكرة لا بالمتحرك ليكون وكتما في السفينة وحركة المجنون في الحاوي لعدم تخلل السكون بين
حركتيهما بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل السكون بين اجزاء حركته والفرق بينهما وبين القسرية
ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج عن الجسم والقوة المختصة به فان القابل لها هو الجسم بعينه والحركة
بالعرض لا يكون الشيء قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله م ومنها بالذات ا وهو
ما يكون القابل لها الشيء نفسه م كالمار في السفينة على خلاف حركتها فيقبل احديهما بذاته ا وهو
المار نفسه على خلاف حركتها م والآخر بتوسط ما هو فيه ا وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة
واذا تبين ذلك م فلا يكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية ا الاطلس المحيط
متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محالها م ولكل واحد حركة اخرى ا
اى بالذات وهي الخاصة به م ويحرك كل واحد من هذه البرازخ حي بذاته ا لكون حركته ارادية
كالمحرك لابداننا وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك م فيكون نورا مجردا ا او قائما بذاته
ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فلها
ميل واحد بخلاف فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا فان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا
قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت
الى فوق م ويلوح لك من هذا ا اى من كون محركات الافلاك انوارا مجردة م ايضا ان البرازخ
مقهورة للانوار ا اى المجردة النفسية العقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة
م والافلاك آمنة من الفساد ا لان كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلاجل
حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركب المتكون واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء
وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما يكون عن ميل مستقيم
ويمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير فيه فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد
المبني عليها وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم
معا لكانت قد اقتضت توجها الى الشيء وانصرافا عنه هف ومثال ذلك ان يحرك الجسم حركة مستقيمة

واذا وافى

واذا وافى مكانه الطبيعي تحرك بحركة مستديرة فيكون المط بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة
المستديرة ان خرج بالمستديرة عن المكان الطبيعي وهو محال وانه لم لا يجوز ان يقتضي الحركة
المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري
يقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في مكانه الطبيعي ويقتضي السكون بشرط حصوله فيه فالجواب
ان طبيعة العنصر لم تقتض لذاتها لا الحركة ولا السكون بل انما اقتضت هو الحصول في الحيز
الطبيعي ففي حالتي الحركة والسكون مطلوب الطبيعة لكن الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة
المستديرة فيهما انصراف توجه عن المط بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلنا والا كان الوضع
المط بالحركة المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا كما عرفت م والشهوات والغضب ا
اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات وما لا ينفسد لا يفتقر
اليهما واذا لم يكن لها غضب م فليست الحركة ا اى حركة الافلاك م لمراد بدني ا شهواني او
غضبي م ويكون لمقصد نوري ا اى عقلي كلي لاستحالة ان يكون لامر جزئي لا يمكن وقوعه والا
لانبتت ووقفت عن الحركة وكذى ان وقع م والكواكب السبعة ا اى السيارة وهي النيران
الشمس والقمر والخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد م فيها لها حركات
كثيرة ا من بطؤ وسرعة وتوسط في الحركة ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف
في الحركة الذي لا يمكن حصوله من فلك واحد م فلا بد لها ا اى لتلك الحركات م من برازخ كثيرة ا
يعني صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثل ومائل وخارج وتدوير على ما هو المذكور
في علم الهيئة م وكل منها ا اى وكل واحد من هذه البرازخ المشتمل عليه بدن كل من السبعة غير ا
لامكانها م بل معشوقه في تحقيقها وكمالاتها الى نور مجرد ا لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية
محركا حيا وهو نفسه الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ من بيان ان للافلاك
نفوسا ناطقة شرع في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواجب وقال م ولما لم يصدر من نور الانوار
غير النور الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا ا اى كما في الواجب م جهات كثيرة فانه يجمع

الكثرة فيه ا اي في نور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية م اي كثرة جهات ما تقتضيه ا اي علتها م
غير جرم م نعقل ا اي نكثر بجهات النور الاقرب م اي نكثر النور النور وهو هو ا فالنور الاقرب بسيط
ليس فيه جهات كثيرة م وفي البرازخ كثرة ا كما سبق تقريره م فان حصل ا اي بالنور الاقرب م برزخ
واحد او لم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ا ولم يحصل شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورهما
من الجسم كما سلف بيانه م وليس كذا اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة ا اي كثرة ايضا م وان حصل
من النور الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر او لم يوجد في واحد من هذه الانوار
اثنينية م فلم يتأد الى البرازخ ا لتركبها من الهيولى والصورة المستحيل صدورهما ممن لا اثنينية فيه
م ثم ما دام كل واحد ا اي من المعلولات م نورا فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق ا لان
المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين الغاسق
والنور من حيث هو م فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد فان له ا
اي للنور الاقرب اعتبارين فقرا في نفسه ا الامكان في نفسه م وغنى بالاول ا لوجوبه به م فله تعقل
فقره وهو جهة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار
اذ الحجب انما يكون في البرازخ والغواسق والابعاد والجهة ولا بعد لنور الانوار والانوار
المجردة بالكلية فيما يشاهد من نور القهر يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس اليه فان النور الاتم
يقهر النور الانقص فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه
يحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى الذي لا برزخ اعظم منه وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه
ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلال عظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور
القائم ضوء منه فظله انما هو لظلمة فقره ولسنا نعني بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته هاهنا ا
لا ما يذكره المشاؤون من ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور وباقي الفاظ الكتاب ظاهر
غني عن الشرح م قاعدة النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي و
يشرق نور العالي عليه ا لكن ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من خاصية ابعاد الجرمية

ومن مجردة عنها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل سافل من النور الا بعد الاسفل يشاهد العالي
حتى نور الانوار ويشرق شعاعه على السافل حتى الاسفل اذ من طبيعة النور الاشراق على كل
قابل مستعد ولذلك يشرق العالي على السافل اشراقا عقليا مستمر الوجود م فالنور الاقرب
يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزم تكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود ا اي
للنور الاقرب م والاشراق ا اي عليه وكذا على باقي الانوار م تعالى المنع الموجب للتكثر انما
هو ان يوجد شيئان عنه ا اي عن نور الانوار م عن مجرد ذاته وليس هاهنا كذا اما وجود النور
الاقرب فلذاته بحسب واما شروق نوره عليه ا وكذا على بواقي الانوار م فلصلوح القابل ا اي استعداده
لقبول ذلك م وعشقه اليه وعدم الحجاب فهنا جهات كثيرة ا وهي استعدادات القوابل
م وعلة قابلية ا وهي القوابل وعشقها م وشرائط ا مثل عدم الحجاب الذي هو شرط اشراق
العالي على السافل م والشيء الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعددها
اشياء متعددة ا وهو ظاهر غاية الظهور م فصل الجود افادة ما ينبغي ا اي للمستفيد
وذلك بان يكون مستحقا عنده مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والا لا يسمى جودا لعدم الاستحقاق
لا لعوض ا من الاغراض التي ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره والا كان معاملة لا جودا فا
لحمد وثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها فلا شيء اشد جودا ممن هو نور في حقيقته
وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء وهو
نور الانوار ا ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شيء لكفاه فان من خواص ذلك
ان لا يكون ذاته لشيء والا لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح م قاعدة
لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين ا على ما هو رأي المعلم الاول ومن اقتفى
اثره من القائلين بالانطباع م وليس بخروج شيء من البصر ا كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع
م فليس ا اي الابصار م الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير ا اذ بها يحصل للنفس اشراق
حضوري على المستنير فتراه م واما الخيال والمثل في المرايا ا اي الصور المتخيلة والمرئية في المرايا

فيأتي حالها فان لها خطبا آخر ا اى مرأة وعظيما من انها ليست في مكان ولا جهة ولا ذات وضع
وان لا موضوع لها من الاجسام التي تلينا الى غير ذلك على ما يجيء مفصلا ان شاء الله تعالى م و
حاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ا وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى
هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين انتفى
الابصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئي كما في القرب المفرط او وجد الحجاب او ما في حكمه
كما في البعد المفرط م فان القرب المفرط ا كالباطن الجفن عند التغميض وانما قيدنا بالتغميض ليلزم
مقابلة الباطن للنور الباصر والا جاز ان يقال عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب م انما منع الرؤية
لان الاستنارة او النورية شرط المرئي ا بان يكون منيرا بذاته او مستنيرا بغيره م فلا بد من
نور باصر ونور مبصر والجفن لدى التغميض لا يتصور استنارته ا اى استنارة باطنه بالانوار
الخارجية اى العارضية لوجود الحجاب وهو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه بالنور العارض
للشمس م وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره ا اى باطن الجفن م فلا يرى لعدم
الاستنارة وكذا كل قرب مفرط ا اى مانع من الاستنارة والرؤية م والبعد المفرط في حكم الحجاب
لقلة المقابلة فالمستنير او النور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة ما بقي نورا او مستنيرا ا
يعني ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة م قاعدة اخرى ا تقرير
في ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده وتقرير قوله م اعلم ان العين لك
مشاهدة ا اى للمرئيات كالشمس مثلا م وشروق شعاع ا اى وقوع شعاع عليها من النيرات
كالشمس ايضا م وشروق الشعاع ا وهو وقوع شعاع الشمس عليها م غير المشاهدة ا اى
مشاهدتها للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها م فان الشعاع يقع عليها ا
اى على العين م حيث هي والمشاهدة للشمس لا يكون الا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث
كانت الشمس كما سنشير اليه ا يعني في مبحث الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون
المشاهدة ايضا حيث العين م ولو كان الجفن نورانيا او كان الشمس في القرب مثل الجفن

الجفن

لزاد الشعاع

لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا ا لما بين في القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان
اولى بالمشاهدة م فصل ا في ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل وللسافل
محبة بالنسبة الى العالي وبهما انتظم الوجود كله م النور السافل ا اى من حيث المرتبة م لا يحيط بالنور
العالي ا اى لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة واكثر شدة م فان النور العالي الشديد نورية
يقهره ا اى يقهر النور السافل ويغلبه لضعفه م اما ليس لا يشاهده ا اى لكن ليس السافل المقهور
لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة
لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس
لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضي يحيط الاشد منه بالاضعف و
يغلبه حتى ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب كالشعلة عليها
بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة فقد طمسها شدة اشراق نور الشمس
م والانوار اذا تكثرت فللعالي على السافل قهر ا لما علمت م وللسافل الى العالي شوق ا وهو
الشوق السافل حركة اى تتميم بكمال عقلي وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاصلا من وجه
غائبا من آخر والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته شيء آخر
م وعشق ا وهو عشق السافل محبة مفرطة الى من هو تام كالام عنده فيما يعشقه
هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او تخيلي او غيرها واما العشق المطلق
هو محبة مفرطة لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد م ونور الانوار
قاهر بالنسبة الى ما سواه ا من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقل الغير المتناهي
لانه لا يقف عند حد يتصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى م ولا يعشق سواه ا
لان الشيء لا يعشق غيره الا من هو تام كالام عنده فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له
بالنسبة اليه م ويعشق هو نفسه ا لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه
اشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره ا اى غيره لكل شيء م ونفسه ا فظهور ذاته لذاته اكمل

من كل ظهور في الوجود واتم م وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال
وحاصل ا واعلم ان تصور ماهية اللذة والالم اي الشعور بهما وتميزهما عما سواهما بديهي
وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وعند الضرب
وتفرق الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجدها عند الاكل
غير التي نجدها عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة ولان
من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل نوع
يوصف باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا في كون اللذة
لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يتبين بالنظر الجلي ان لذة نور الانوار اتم اللذات
واكملها وقد اعتبر في ماهيتها امورا الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني
الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشيء اذا كان حاصلا ولائقا به اذ ليس الشعور بكل شيء لذة
بل بما هو كمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة
مساوية للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا
ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته لا يلتذ بحصوله والحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى
الا اذا ادرك من الجهة التي هو بها كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل للمدرك لان اللذة ليست
ادراك اللذيذ بل ادراك حصول اللذيذ م فالفاقد عن حصول الكمال لا يلتذ ا لما مر ثم تنوع
وكل لذة للاذ انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله ا وكلما كان الكمال اتم والادراك اشد
كانت اللذة اقوى ولما كان كمال نور الانوار الذي هو جميع الكمالات العقلية والحسية ومنه
اتمها وادراكه الذي هو ظهوره اشد الادراكات واتمها اشار الى قوله م ولا اكمل
واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته وغيره فلا الذ منه لذاته وغيره ا وفي بعض النسخ ولغيره
واما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لا لشدة ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره
حجاب نوره فان ما جاوز حده انعكس الى ضده وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما حجاب بطونهما

معشوق عيانست نمي دانيم
با ما عيانست نمي دانيم

لانها نور

لانها نور وحقيقة الظهور الذي لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع
م وهو عاشق لذاته فحسب ا لما مر من انه لا يعشق غيره م ومعشوق لذاته وغيره ا وفي بعض النسخ
ولغيره وهو ظاهر م وفي نسخة النور الناقص اي اصله وهو النور السافل عاشق للنور العالي ا
الذي هو علته ومبدعه م وفي نسخة النور العالي ا لكونه اكمل م قهر للنور السافل ا لكونه انقص
م وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته ا لان ذاته المقدسة ليست شيئا ذا ظهور حتى
يكون الظهور زائدا عليها او جزءا منها بل هي نفس الظهور والنورية المحضة التي لا يشوبها شيء
من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية م فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته وكما لا يكون نورية
غيره ا اي من الانوار م الباقية وكمالية الغير المتناهي م فلا ينقاس لذة غيره وعشق غيره اليه ا اذ لذاته
وعشقه لذاته وعشق الاشياء ولذتها بغيره ا اي بغير نور الانوار م [illegible] عشقها ولذتها به ا اي بنور الانوار
لكونه اكمل واجمل م فانتظم الوجود كله من المحبة ا اي اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه م والقهر ا
اي اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه م وسيأتيك تتمة هذا في الانوار المجردة اذا تكثرت ا
الا بالنزول في مراتب العلولية والصعود في المراتب العلية م يلزمها النظام الاتم ا وذلك لتكثر
الجهات والاشراقات العقلية ونسبة بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على
الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى تصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد بحكم التاليف والتصنيف
فصل ا في ان محبة كل سافل للنفس منه ولها محبة للنور العالي واما فاك فللنور الاقرب ا
اي العقل الاول [illegible] القاعدة السابقة وهي ان لعينك مشاهدة وشروق
شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب م مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه ا للحجاب
بينهما على ما تقرر في القاعدة السابقة م ومحبة له ا اي لنور الانوار م ولنفسه ا لانه يدرك كمالها
ان ادراك الملائم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان نوع الكمال يقتضي كثرة الملائمة وهي مقتضى اللذة
الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشيء اكمل واجمل كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل
الذوات واجملها فهو الذ المدركات واحبها ويلزم منه ان يكون الذ اذا كل نور مجرد ومحبته له

اشد من الذاذه بنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة في
محبته له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار فصل
في بيان ان اشراق المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها وفي آخره بقوله اشراق
نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك يعني في آخر الفصل الثاني
من هذه المقالة بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد بافاضة على استعداده لقبوله وعدم
الحجاب بينهما على مثال ما مر في الشمس اي في اشراقها على ما يقبل منها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل
مقابلة بينهما افاض النير المفارق في قابله النور الشعاعي عليها فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور
الذي هو شمس عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها
الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها كذلك
اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره وهو المشاهدة
اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر آخر هو غير اشراقه عليها كما عرفناك المثال اي في الشمس من
ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار
هو الذي نخصصه باسم السانح الكائن في هذا الاصطلاح لانه قد يستعمل في اشراقات الانوار المجردة
بعضها على بعض كما سيأتي من استعماله فيما بعد وهو نور عارض اي للانوار المجردة غير داخل
في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض النسخ والى
ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يحله ويقوم به من الجواهر القائمة
بنفسها جسمية كانت او عقلية فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وبيان
ما ذهب اليه المشاؤون في ذلك ليس بمستقيم فقدم الثاني على الاول وقال
النور الاقرب اي العقل الاول لما حصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد
هو العقل الثاني ومن هذا اي ومن هذا النور المجرد نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ
وهو فلك الثوابت فاذا انتهى هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل

من كل عقل عقل آخر الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري ونعلم اي والحال انا نعلم
ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية لامتناع عدم تناهيها فتنتهي اي هذه السلسلة في جانب النزول
الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات اي في كل فلك من
الافلاك السبعة كوكبا وهي السيارات السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها
لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه الاشياء الكثيرة من اعداد جهات
اي من جهات كثيرة وفي بعض النسخ من اعداد وجهات اي اعداد من العقول وجهات كثيرة لها
لا تنحصر عندنا لتمكن صدور ما لا ينحصر عندنا من الكواكب عنها فعلم وفي بعض النسخ فنعلم ان
هذا التقرير ان كرة الثوابت لا يحصل من النور الاقرب اذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه
بالكواكب الثابتة فهو اي ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب ان كان من احد من
العوالي اي عقول العالية وهي ما يكون اقرب الى المبدأ فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأي من جعل في
كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء فان اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلاثا
وجوبه بالغير وامكانه في نفسه وماهيته فبتعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا
وبما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا وبما يعقل من ماهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف وموجب
بها الاشرف وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة و
ان كان اي الفلك الثامن من السوافل اي من احد من العقول السافلة وهي ما يكون ابعد
عن المبدأ فكيف يتصور ان يكون اي برزخ السافل وهو الثامن بالوضع اكبر من برازخ
العوالي وفوقها اي وان يكون فوق برازخ العوالي وكواكبه اكثر من كواكبها اي كواكب
العوالي وهو يؤدي الى محالات لوجوب كون البرازخ الصادرة عن السافل اصغر من الصادر
عن العالي واسفل مكانا منه واقل كوكبا فلا يستمر على هذا اي على التقدير الذي تبين من التقرير
الترتيب الذي ذكره المشاؤون وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة
ان يكون كذلك بما علمت وكل كوكب في كرة الثوابت يختص اي وضع وموضع معينين لا بد له

من كل عقل

الى لذلك التخصص او لذلك الكوكب م من اقتضاء ومقتضى تخصصه من بد لاستحالة ان يكون هذا التخصص
من ناحية النامن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع مع بساطة الاجرام الفلكية
وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها الى المخصصات
ح واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها م اظهر فاذن الانوار القاهرة وهي المجردات
عن البرازخ وعلائقها او في بعض النسخ وعلائقها يعني العقول الصادر عنها الاجرام الاثيرية
من الافلاك والكواكب م اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ا ولما استشعر ان يقال
لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال م ومنها ان ومن هذه القواهر ما لا
منه برزخ مستقل ا كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل مركوز فيه كالكوكب
فان البرازخ المستقلة وهي الافلاك م اعدادها اقل من عدد الكواكب ومنها اي من هذه القواهر
الكثيرة مع كثرتها م مرتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس
الى مبلغ كثير وكل واحد منها يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه ا اذ لا حجاب بينها لفقدان جهات
الموانع والابعاد م والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق
على ما تحته بالمرتبة ا اي على كل ما تحته بالمرتبة حتى ان النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور الابعد
وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني
يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض م من نور الانوار مرتين مرة منه بغير واسطة
وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات ا اي وان القاهر الثالث
يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مرات م ينعكس مرتا صاحبه او هو الثاني
عليه وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة وهكذا تتضاعف ا اي الانوار السانحة
في النزول م الى مبلغ كثير ا يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس يقبل
من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث
ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا القياس

يقبل السادس

يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة
لعدم الحجاب بينها م فان الانوار المجردة العالية لا تحجب السافل من نور الانوار اذ
الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ مع ا اي ومع كون التضاعف الى مبلغ كثير م ان
كل نور قاهر يشاهد نور الانوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع عليه على ما علمت فاذن تضاعفت
الانوار السانحة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل من غير واسطة
وبواسطة متضاعفة الانعكاسات ا وفي بعض النسخ متضاعفة الانعكاس يعني اذا
كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار هكذا فكيف يكون مشاهدة كل عال و
اشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة الى ما فوقه
وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن في حقه الثاني دون الاول والتي
هي متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق عدد عظيم كالحاصل من اشراقات
بعضها على بعض فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان
متضاعفة الانعكاس على الحال و يحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة فانه يدوانها
لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضي حصول مثلها واعتبر باشراق
العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك
والحاصل منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله كما ذكرنا وبالجملة
يصير نورا آخر غير ما كان باعتبار قربه ونسبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا كان الاشراق
على ما لا حيوة له فانها وان كانت موجودة في نفس الامر فانه لا يقتضي حصول انوار
مجردة وانما يقتضي اشتداد النور في المحل لا تجرده لانه انما يقتضي تجرد للحي لا الميت والى هذا
اشار بقوله م واعلم ان الاشعة البرزخية ا وهي الجسمانية العرضية م اذا وقعت على برزخ
يشتد النور فيه لا عدد له ا اي لا عدد لتلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها وكثرتها م وكلها مجتمعة
في محل واحد ما لا تمايز اعداده ا لا تمايز بعلل ا وفي بعض النسخ الامتياز العلل كالشموع

في حائط ا اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها وهي السرج فانا نعلم

ان الشعاع الواقع من احدها غير الواقع من الآخر ولهذا م فقطع الظل عن بعضها مع بقاء بعض او لو كان

الواقع من احدها عين الواقع من الآخر لما كان كذلك م وليس هذا ا اي اشتداد ضوء الحائط بسبب

كثرة السرج ولا السرج بالنسبة الى ضوء الحائط كشيء يشتد من مبدأ واحد ا كالماء يشتد حرارته من النار

مثلا م او عن مبدأين ا كالنار والشمس مثلا م وبقي بعدهما ا اي بعد زوالهما الشدة ا اي تلك

الشدة وهي حرارة الماء لان الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد زوال

بعضها م ولا كاجزاء علة لواحد ا اي لمعلول واحد م كيف كان ا اي ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء

علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحائط وان كانت كاجزاء علة لكن لا يعدم الضوء منها

بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم كل جزء م وقد يجتمع ما مثل شوقين او اكثر

في محل واحد ا وهي بعض النسخ م وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين او اكثر في محل واحد هنا

اي في الانوار كما اجتمعت في الاجسام م ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف

ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حي لا يغيب ذاته عنه ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد

من كل واحد ا اي من الانوار بالاشراق اذ لا انفعال للجرد بالاشراق والمشاهدة الا في مرتبة

اعلى كما عرفت فيحصل من المشاهدات وتلك الاشراقات على عقل امثال كثيرة له م فيحصل عدد من العقول

المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات وعظم ا اي وباعتبار عظم الاشعة

التامة ا التي هي احاد الاشراقات الكاملة م وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من جهة الاصول

بسبب مراكب الجهات ا التي هي الفقر والاستغناء والقهر والمحبة م ومشاركاتها ا اي مشاركات تلك الجهات

ومناسباتها ا افتقار حصول الانوار العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها كما مشاركة

جهة الفقر مع الشعاعات وكذا لمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا لمشاركة جهة القهر معها وكذا لمشاركة

جهة المحبة معها ولمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ولمشاركات اشعة انوار قاهرة

ومشاهداتها ولمشاركات خطوطها الجوهرية ولمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة اعداد

ان اعداد كثيرة لا تنحصر في حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شيء وبمشاركة كل نور من الانوار

في جهة من الجهات شيء وكذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شيء وكذا حكم كل جهة

مع المناسبات بينها م فبمشاركات ا اي يحصل من الاصول لمشاركات م اشعة الجميع الضعيفة

النازلة في الجميع مع جهة الفقر تحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة بعض

مع بعض ا اي هذه الصور تحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض آخر م ولمشاركات

الاشعة ا اي وتحصل من الاصول لمشاركات الاشعة يعني اشعة الجميع م مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة ا

دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة الثابتة بانفرادها فكيف يجعلها سببا لارباب الاصنام م والمناسبات

العجيبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبواقي ا اي وبين اشعة البواقي وهي غير الكاملة من الضعيفة

والمتوسطة م تحصل الانوار القاهرة ارباب اصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات

العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت ا من الاصنام علوية كانت او سفلية بسيطة او مركبة م فرب الكل

من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ا وهذا هو المسمى بالمثل

الافلاطونية م وبحسب ما وقع ارباب الطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال المبادي بها ا اي

كانت المبادي بها تختلف في الكواكب وغيرها ا اي من الاجسام م ما يوجد سعدية ا كالمشتري والزهرة م ونحسية ا

كالزحل والمريخ م واعتدالية كعطارد م والانواع النورية القاهرة اقدم من اشخاصها ا التي هي طلسماتها

في هذا العالم ا اي متقدمة عقلا التقدم بالعلية والذات م والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه

النورية المجردة ا لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس فيجب ان

يكون الاشرف قد وجد اولا على ما سيبين في قاعدة الامكان الاشرف م والانواع ليست على ما هي

عليه بمجرد الاتفاقات ا لان الاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع محفوظة ابدا

فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست بمجرد

الاتفاق ا لان الامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تبتني على الاتفاقات الصرفة م ولا عبرة بتصور

نفوس بحركة للفلك وغايات ا على ما ذهب اليه بعض الناس م لان تصوراتها من فوقها ا اي حاصلة

من علل فوقها اي فوق تلك الكوس من الانوار المجردة م اذ لا بد من علل لها ا اي للصور الناقصة
لو كان كذا لادى الى التكثر في ذاته تعالى كما سيجي م وما سموه اي المشاؤون عناية ا وهي تعقل نور الانوار
الوجود على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات م سنبطلها ا فليس علة الانواع المحفوظة
عندنا ما سموه عناية ولا انتقاش صورها في العقول لانها لا يجوز والى الآن ثم نقول والصور
النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ ما ينفعل عما تحتها الا ان العالي
لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن المعلول هذا ما اشير
ان تقال لم لا يجوز ان تكون الصور النوعية المنتقشة في المجردات عن صور في بعضها

قال ولا تكون الصور العارضة في بعضها اي بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة
في بعض ا اي بعض آخر من تلك المجردات التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك م فانه ينتهي اي تكثر الصور العلة
في الصعود الى ان تكون تلك الصور في ذاته تعالى بل م الى اكثر نور الانوار ا فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا
واذا امتنع ان تكون الانواع المحفوظة معلول العناية او الصور المنتقشة في المجردات حاصلة فيها
مما فوقها او مما تحتها م فلا بد وان تكون نوعها اي نوع هذه الانواع وصورتها م قائما بذاته
في عالم النور ثابتا ا لا يتغير ولا يتبدل وهي مدبر لهذه الانواع ومعتنية بها وحافظ لها ومفيض عليها
الهيات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاووس فان علتها رب نوعه
لا اختلاف مزاج الريشة على ما يقوله المشاؤون اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب
تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود رب
نوع حافظ له ولاشخاصه مفيض عليها الهيات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانواع الجسمانية
هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه منها انه ليس بعضها علة لبعض ولا افيد
مما هو اشرف من الآخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس من آخر فيجب ان يكون بين عللها
وهي الانوار العقلية تكافؤ ايضا لان تكافؤ معلولاتها يستلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها
علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه بل يكون معلوله نوعها وكل اشرف من وجه واخس من آخر

ولا يتصور

ولا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة ا بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الى آخره
عن نور الانوار معا ا اي دفعة بلا ترتيب م اذ لا يتصور للكثرة اي لحصولها عنه ا لما علمت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد م فلا بد من متوسطات مترتبة طولية اي من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولي
لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئ
من غير المتكافئ وهو المراد من قوله م وليت القواهر العالية المترتبة اي المتوسطات المذكورة ثم اصحاب اصنام
متكافئة فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين اي حاصلة عن الاعلين التي هي المتوسطات
الطولية م ونكثرها بالمناسبات ا اي وان يكون تكثر اصحاب الاصنام حاصلا بالمناسبات م الشعاعية والاعلين
وان كان تصور فضلها في اصحاب الطلسمات ا اي الانواع النورية م ونقص ما لاجل كمال الاشعة ا
اي الفائضة عن الاعلين م المقتضية لها ونقصها مفوض الى الطلسمات مثلا حتى يكون نوع مسلطا
على نوع من وجه لا من جميع الوجوه ا كالانسان على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه
آخر وكذا الحكم في جميع الانواع الجسمية م ولو كانت الترتيبات العجيبة في الافلاك عن الاعلين المترتبين ا اي
في الطول كما ذكرنا م كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة ا لكون فلكه فوق فلكها وكذا الحكم
ما تحته لما ذكرنا م وليس كذا بل بعض اعظم كوكبا وبعض اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه اخرى
مبين اربابها اي اصحاب الاصنام ايضا كذلك ا اي يكون تكافؤ من وجوه فان آثار المعلول تتعلق
من آثار العلة م والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها ا اي من الآثار والاحوال م لا تبتني على الاتفاقات
التي لا تكون دائمة ولا اكثرية بل على مراتب العلل ا اي بل يجب ان تبتني على مراتب العلل العقلية المقتضية
الوجود الثابتة م فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا
بالانطباع ولا بالتصرف وهي الانوار القاهرة اعلون ا وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي
ما تنفك بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقهرها من الوحدة
الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لتزيف الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ
واللازم باطل فالملزوم مثله م وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام ا وهي بعض الشيعة ذوات الاصنام

وفي بعضها ارباب الاصنام ومن الطبقة الوضعية المتكافئة الغير المترتبة في النزول ومن ارباب الاصنام النوعية
الجسمانية وهي قسمان احدهما حاصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلتين من الطبقة
الطولية ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالي
اشرف من العالم الحسي وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية وعالم الحس عن الاشراقية
فالاشرف على الاشرف والاخس على الاخس على ما هي علة كل واحد من العالمين من التكافؤ فان كل ما في
عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها توجد مثله في عالم المثال
فكما انه لا بد في الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وشعاعا وهو علة الفلك الاعلى الحسي كذلك
لا بد ان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلى المثالي وكان الفلك الاعلى
المحيط لكل واحد من العالمين لا يكافئه شيء مما تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها فكذا يكون حكم
علته العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التي في الطبقة العرضية م والى انوار مدبرة للبرازخ وان لم تكن
منطبعة فيها تحصل ا اي تلك المدبرات وهي النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية م من كل صاحب صنم
في ظلمة البرزخ باعتبار جهة عالية نورية والبرزخية ا وكذا هيئاته الظلمانية تحصل مما حصل منه النور المدبر
ولكن م انما هو من جهة فقرية ا وهي المنازلة الظلمانية م اذا كان ا اي انما تحصل من كل صاحب صنم
في ظلمة البرزخ نفس مدبرة اذا كان م برزخ قابلا لتصرف نور مدبر ا اذ النفس لا تفاض على
كل برزخ بل على ما يكون مستعدا لقبولها م والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال
وان كان عدم الاتصال ا لكنه ليس عدما مطلقا بل هو عدم ملكة ولهذا م ايضا لا يمكن فيه الاتصال
والغرض من ايراده ههنا ان يعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال
شيء منها بل على الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة وكان الطبقة الطولية
من الملكات لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها عن الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب
الاصنام النوعية وضياءاتها النورية وكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم
البرازخ المظلمة وهيئاتها الظلمانية والا امتنع صدور الاجسام عنها ولما بين انه لا يمكن صدور الثوابت

وكرتها من العقل

وكرتها من العقل الاول ولا من احد من العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون
صدورها منها مع جهات فقر الاعلين فلهذا قال م والاعلون جهات فقرهم نظرا في البرزخ المشترك ا
اي بين جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهو كرة الثوابت ما فيها من الكواكب م ويظهر
ايضا في اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بحجة فقرية تنقص من نوريتها ا اي نورية المذكور وهو
اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تأثير وهو انتقاص نوريتها م والفقر
في السافلين ا وهي الطبقة العرضية م اكثر منه في الاعلين ا وهي الطبقة الطولية لنزولها في المرتبة
ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا فان النور قد يصل
بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه م والنهاية في المترتبات واجبة ا كما سبق تقريره
في موضعه م فلا يلزم من كل قاهر قاهر ا اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير النهاية م ولا عن كل كثرة ا
اي من الجهات كثرة ا اي من الانوار والبرازخ لا الى حد م ولا عن كل شعاع شعاع ا وفي بعض النسخ
ولا عن كل شعاع شيء م وينتهي التفصيل ا اي في جواهر الانوار النازلة وجهاتها م الى ما لا يقتضي شيئا اصلا
كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له اثر في الاضاءة
وان كان ا اي لا يلزم من كل قاهر قاهر ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور
عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر ا فان الكثرة يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر عنها كثرة
ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت استحالته م واذا كانت الافلاك حية ا تحركها
بالارادة حركة دورية م ولها مدبرات ا اي نفوس مدبرة لاجرامها منتزعة فيها م فلا يكون
مدبراتها عللها ا اي علة لاجرامها م اذ لا يستقل العلة النورية بالجوهر الغاسق ومنه الجواهر
الفلكي المظلم لان العلة اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية
تستكمل بابدانها التي هي الافلاك فلا تكون علة لها م ولا يقهرها ا اي ولا يقهر العلة النورية م الغاسق
بالعلاقة ا اي بسببها اذ من شأن العلة ان يقهر المعلول لا بالعكس لكن الغاسق يقهر
مدبره م فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة ا فلا يكون علة الغاسق وهو الافلاك بل علتها

كلها من الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التي هي انواع الجسمية ويكون مدبرها
اي مدبر الافلاك نورا مجردا اي عن المادة لا عن العلاقة وعلاقتها مجردة عنها وقد تسميه اي المدبر
الفلكي ونفسه الناطقة النور الاسفهبذ لانه باللسان الفهلوي زعيم الجيش وراسه والنفس الناطقة
رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبذ البدن ومن اجل ذلك ان الانه اي في اكثر النسخ
يرشدك لما انه لما كان من لوازم النور الاول اي من لوازم نور الانوار عز وجل محبته والقهر منه
والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه وفي القواهر جهة استغناء وفقر
واستنارة اي جهة استغنائها وفقرها تركبت الاقسام اي جهات القهر والاستغناء والقهر والمحبة في المعلولات
فصارت اي المعلولات مثلا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وغواسق فيه القهر في
المستنيرات من الكواكب كالشمس والقمر لقوتهما الظاهرة وانوار غيرهما من الكواكب وغواسق الغالب فيه
المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر في الاثيريات
اي الفلكيات المتأبية عن الفساد كالخرق والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف
الى غير ذلك من انواع التغير واصناف الاستحالة او فيه اي في الاجرام العنصرية وهي جهة قدر اياها
وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصريات المطيعة لها اي للاثيريات من الافلاك
والكواكب الكامنة لاضوائها القابلة عند احتجابها عنها اي عن تلك الاضواء ثم النار لما اوتيت من
الاثيريات لقربها بتصافحها على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر عنصر النار كما سبق ولهذا قال
وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله وهو ان المراد من النار هو الحار الملاصق للفلك فهذا حمل على اثر لها
من الاثيريات على القرب المكاني وان حملناه على قرب المرتبة من النور فما وغيره كما سيشير فيوافق
مذهبه ولا يحتاج الى هذا التأويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول
محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت في الوجود هي نسبة
النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له ومقهور اياه بحيث يعجز عن اكتناهه
والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانوار مع انه طرف التقديم

اي اول نسبة في الوجود اشتمالها كونه مشتملا على محبة وقهر
اما المحبة من جهة الاقرب واما القهر من جهة نور الانوار

اشرف من جانب المحبة كذلك سرى في جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صارت لكل علة
نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل
ذلك اي لاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النور
والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة
الى العالي واقعا على ازواج كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين يعني هذه العلاقات
التي غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهي الى اثيري
وعنصري والاثيري الى السعيد والنحس والنير من الشمس والقمر مثل العقل والنفس و
العقول والاقسام تنتهي الى الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مع نوريته واذ هو
في كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك ليعتبر بان تلك القسمة
الاولى العقلية في الموجودات فصل في تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما
لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على اتفاق وهو اتخذت مجازفة وهو فارسي معرب فيكون ظلا
لترتيب عقلي بين انوار مجردة لانها علل الاجسام وهيآتها مع ان كل اثر في المعلول فانه من
آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اي الواقعة في الوجود بل ومن الكواكب في الثوابت ما لا يحيط
البشر به علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فغير مرصودة او غير مرئية لصغرها و
عجائب العالم الاثيري ونسب الافلاك وصورها في عدد محض يتعسر رصدها ويتعذر
الوقوف واقامة البرهان عليه ولا امتناع ان يكون وراء فلك الثوابت عجائب اخرى من الافلاك
والكواكب وكذا في فلك الثوابت لا يدركها لما ذكرنا واعلم انه لا بد في عالم الاثير لكل
متحرك كل فلك بالارادة حركة تخالف حركة الفلك الآخر وتوافقها ولكل نفس ناطقة مدبرة علوية
وتقييد هذه المدبرات بالعلوية احتراز عن المدبرات السفلية وهي النفوس الناطقة الانسانية وسلطان
الانوار المدبرة العلوية وقوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب ومنها تنبعث القوى الى الفلك
والكوكب كالعضو الرئيس المطلق ونسبته الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهو رئيس

كذا

ازدوج

وهو اسم الشمس بالفهلوية م وهو طلسم شهريور ا كوهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية
التي من ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك الاعلى الحسي علما بتقدم
نور شديد الضوء به ثم الامتزاجات العنصرية وتكون المواليد الثلثة وحصول الاستعدادات
المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة والصور والاعراض م فاعل النهار رئيس السماء
بل العالم الجسماني بنوعه وبشخصه ويفيض عليه من انواع العجيبة واشعة الغريبة ما يتم به
الكون وبهذه الفضائل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات الشرقية
من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله م واجب تعظيمه في سنة الاشراق و ما ازداد
على الكواكب ا التي فوقها اي الثوابت بجودة المقدار والقرب بالشدة فان ما يتبقى الى من
الثوابت بالتليك وباقي السيارات مقدار مجموعها اكبر من الشمس مع الانعكاس ولا يفعل النهار
فسبحان من صورها ونورها وفي عشق جمال باريها دوّرها م فصل ا في بيان علمه تعالى
على ما هو قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه المشاؤون في علمه وعنايته ايضا م لما تبين
الابصار ليس بشرط انطباع شبح ا اي الشبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الاول
والتابعون له م او خروج شيء ا اي من البصر ملاقي المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به م
بل كفى ا اي في الابصار م عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ا اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع
للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في علم الاشراقي
الحضوري والنور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من المجردات
العقلية والحسية عنه م فنور الانوار ظاهر لذاته ا اي مدرك لها على ما سبق ا اي بيانه في كلية
وغيره ظاهر له ا فيكون مدركا له م فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه
شيء عن شيء ا واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف
انحاء الادراك لا بصورة في ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة
الفعل غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية

منزه في ذاته كالحيوة والعلم والارادة والسمع والبصر وغيرها لكن لما كان كلها عن ذاته اراد ان يشير منها
اليه بوصف اخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء عن شيء م فعلمه وبصره واحد ا والا لحجبه شيء كما في الشاهد ونوريته
قدرته اذ النور فياض لذاته ا فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته م والمشاؤون واتباعهم قالوا
علم واجب الوجود ليس زائدا عليه ا اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
لتكثر ذاته المقدسة م بل هو ا اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة و قالوا
وجود الاشياء عن علمه بها ا اي حاصل عنه م فقال البعض لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها
لانه ا ان علم تم لزم من العلم بشيء تقدم العلم على الاشياء ا اي العلم بالاشياء على وجودها لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالذات م وعلى عدم الغيبة عن الاشياء ا فان عدم الغيبة عن الاشياء بعد تحققها
اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها في الخارج
ووجودها في ذاته تعالى تعاديا من لزوم الكثرة فيتعين ان يكون حال وجودها في الخارج لكن
العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فلزم تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها بالذات
وهو ممتنع ولما استشعروا ان يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه
بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علة علمه بمعلوله اشاروا الى تغاير العلمين بقوله
وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته ا لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين
للعلم بالمغاير الآخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه بالاشياء
هو عدم غيبته عنها ولما استشعروا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه
بمعلوله منطوٍ في علمه بذاته وعلى هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا
واذا كانت ذاته علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا
اليه فهو انه تعالى يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود
الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه
مبدأ لها فلا يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه

مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته يعلم بالحاجة قادرة لا محالة والا لم يكن علمها تاما على ما مر علمه فالعلم بالكل منطوٍ تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الكثرة في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلاثة احوال احدها ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير غلط وانه يقدر على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده مجملا وان لم يفصل في ذهنه فربما اذا اخذ في فصله استمدادا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فيستغرب ان تقدان علم الاول بالكلي من قبيل الحالة الثالثة م واما ما يقال ان علمه بلازمه منطوٍ في علمه بذاته اهربا من القول بوجود الصور في ذاته فكلام لا طائل تحته م فان علمه سلبي عنده ا اي عند القائل بالانطواء م فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واختلافها الى اضافات متعددة م في السلب ا الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل ندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق وكيف يكون علم سلبا ولكن العلم باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلازمه بالقوة م والتجرد عن المادة سلبي ا اذ معناه انه غير مادي م وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور ا حتى يكون ثبوتا اذ التي الاخص عند ذاته فان الاتي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال ا اي الحضور م الاخص شيئ بل اعم ا اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فهو بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ولا يفترقه اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات م فكيف يندرج العلم بالغير في السلب ثم ا اي في بيان ان العلم باللازم غير منطوٍ في العلم بالملزوم نقول م الضاحكية غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية ا لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم قطعا م والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية فانها ا اي الانسانية م ما دلت مطابقة وتضمنا عليها ا اي على الضاحكية م بل دلالة ا اي بل دلت دلالة م خارجية فاذا علمنا الضاحكية ا اي بالفعل



اجمالا ان صورة اخرى ا غير صورة الضاحكية من صورة الانسانية لكون الذهن قد انتقل منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل م ودون تلك الصورة معلومة لنا ا اي الضاحكية م بالقوة ا فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم كذلك واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل م واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل ا وهي الحالة الاولى م وبين العلم بالقوة بها ا وهي الحالة الثانية م وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها ا وهي الحالة الثالثة م لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب ا اي الى الوجود م مما كانت ا اي من القوة التي كانت م قبل السؤال فان للقوة مراتب ا بحسب البعد والقرب من الوجود م ولا يكون ا اي الانسان م عالما بجوابها كل واحد ا اي من تلك المسائل م على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء ا اي عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون علمه بالموجودات على الوجه المذكور م ثم اذا كان هو ا وهو ذاته تعالى م غيبا او هو لوازمه فسلب ما ا وهو علمه عند المشائين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة م كيف يكون علما بهما ا اي الجميع وهو السائل بالذات الواجب ولوازمها م وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا ا اي الجميع والباقي يعني الذات الواجبة ولوازمها عليه من النظام ا اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية المذكورة م وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء فيبطل العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم ا اي على الاشياء لان الحاصل منها متأخر عنها لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها وفي بعض النسخ فيبطل وفي بعض النسخ فيبطلان والظاهران فيبطل تصحيف فيبطلان وبعده قوله م فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق ا لان الحق انما يقال بإزاء الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا بطل ان العناية فكانه قال فاذا بطل ما قالوه في العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق الذي هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين م وهو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء

كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات
والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها اي بمتعلقاتها كصور الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة
متعلقاتها التي هي مواضعها او في بعض النسخ مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية الاحاطة اشراقه
لظهورها الحضوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض
وكذا ان كان في المبادئ العقلية صور فتكون ظاهرة وحاضرة له تبعا لكون المبادئ كذلك
وذلك اي علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء للشيء اضافة يحصل لاحدهما
بالنسبة الى الاخر وعدم الحجاب الذي هو شرط الابصار سلبي لا احتياج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه
شيء عن شيء ليشترط نفيه والذي يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له تعالى كاف في علمه وعلمنا
هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار
وادراك له وتعدد الاضافات العقلية اي التي له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته كما سبق
تقريره من انه لا يلزم من تعدد الاضافات التكثر اذ له اضافة واحدة وهي اضافة المبدئية يصحح جميع
الاضافات ولا من تغير الاضافات تغير المضاف اليه فان زيدا مثلا اذا انتقل من يميننا الى يسارنا تتغير
اضافتنا اليه دون تغير في ذواتنا في انفسنا كذلك علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا لا يقتضي حركة
في ذاته فلا يلزم من بطلان الشيء والاضافة تغير في ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علمه بالحضور الاشراقي
وحدث له اضافة المبدئية اليه واذا لم يبق زيد بطل اضافة المبدئية من غير تغير في نفسه واما العناية
على ما ذكرها المشاؤون فلا حاصل لها لما عرفت واما النظام العجيب الموجود في العالم فلازم عن
الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة اي من بعضها
الى بعض كما مضى لا عن العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق
النورية ذوات الطلسمات اي مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود
والنظام الجسماني هو العناية التي تقولونها لا المثل التي يقولون بها وهي في نفسها غير صحيحة

واذا بطلت

واذا بطلت اي العناية وكونها علة النظام الجسماني تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب
الانوار المحضة واشراقاتها المتدرجة في النزول العلي المتنع في البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم
واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض يرى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب
والسواد ابعد لمقابل ما قلناه اي لانه اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد
للظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما يرى في النور سائر الالوان ولا يظهر على السواد
لون اصلا كما لا يرى في الظلمة لون كذلك ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان
اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا
وارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وفرط نوره وعبر
ذلك في الوسائط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب لانه لا ارفع
ولا اجلى منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير
في كل ذات وكمالها لان ما عداه وان كان له تاثير ما فهو مستفاد منه وذلك لانه واهب ذوات الموجودات
ومعطي كمالاتها والنور هو مغناطيس القرب اي من نور الانوار فان العقل والنفس
كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار
شمس عالم العقل فصل من القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي ان
الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد يعني قبل الاخس وهو اصل
عظيم متين عليه مسائل مهمة كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف لانه
ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة او دونها
او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما
الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته
لان الفرض ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب والعلة

اشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف
وهو المطلوب فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة فلا شك ان الاخس لا محالة يكون قد جاز
صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه والاخس
مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لامر
غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس وقوعه بواجب الوجود
ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن مبني على عدم جواز صدوره منهما فالمفروض وجوده
يستدعي جهة تقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان شرف المعلول
من شرف علته واقتضائها وهو الاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار وهذا
تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما على نظم الطبيعي بان يقال لو وجد الممكن الاخس
ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف
عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بلا واسطة
لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز
عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس
مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة
في صدر الفصل التي هي قاعدة الامكان الاشرف واذ لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه
فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون
الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من
غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل على العكس من كل الآحاد المراتب ومما تفرع على القاعدة
وثبت بها وجود العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان
يعني النفوس مبرهنا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعلى المجرد بالكلية
يعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل وابعد عن علائق الظلمات

اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني العقل اشرف اي من المدبر
وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس لكنها وجدت وامكان المجرد الاخس
وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان
يكون وجوده اولا اي متقدما على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه القاعدة ووجب امكان الاشرف
لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم
التي حصولها لهم اولى من لا حصولها فيلزم الممكن الاشرف واجيب قلنا ان هذه القاعدة انما
تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة
تحتها المتأثرة منها كالعنصريات من المواليد الثلاث وغيرها اذ قد تمنع عليها بالاسباب الخارجية
ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا
واخرى خسيسا لا للذات بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات
من العقول والنفوس واجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها
واكمل امر من الامور الخارجية لانها اما عللها او معلولاتها ولا هذا ولا ذاك والاخبار ان
لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون عدمه سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون
لاختلاف استعدادات حادثة بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة غير داخلة
تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل او لاختلاف جهاتها فتفعل بالاشرف الاشرف و
الاخس وهذا بحث شريف وذكر المصنف في المطارحات انه استفاده من اثولوجيا
المنسوب لارسطو فانه قال في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات
ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب ان يعتقد في النور الاقرب والقواهر
اي العقول والافلاك والمدبرات اي النفوس الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد امكانه ومن الكمال
ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر اذ لا يريد بالاتفاق ما يقع
دون مرجح فانه محال بل يعني به كل ما يلحق ما هيات لا لذاتها مما يختلف باشخاصها فان ما يختص

القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة غير متناهية فلا مانع لها اى لهذه الاسباب الحادثة
عن عالم الاتفاقات عامة وانحلالها الان كما انها ان امكن لذاتها فلا بد لها من امور خارجة عن ذاتها
لتعدد محاملها الخارجيات التى هى الحركات المترتبة فيما يتأخر عنها الا فيما تقدم عليهما ثم عجائب الترتيب
واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ اوهى كثيرة لا يمكن احاطة العقل الهيولانى بتحيره فى القدر النزر الذى
يدرك منها والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التى فى عالم الاجسام لانها علل
وهذه معلولات هى رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول فيجب اى النسب النورية
قبلها اى قبل نسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب
الترتيب فى البرازخ افلاكية كانت او عنصرية وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ يلزم
ان يكون اعجب واظرف واجود ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قواعدهم الا ان الترتيب والنسب التى
بين عشرة اقل كثيرا من النسب التى هى مما لا يحصى كثرة وليس هذا ببعيد فان العقل الصريح ولو القى
لا يشوبه شئ من الامور البدنية يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة
اكثر مما فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها وما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية
الطولية والتى فى السافلة العرضية وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لا فى اين هى اشرف
ما فى الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها كذلك و
اخبارهم عنها واليه اشار بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام
اى وكونها عطفا على المبدع ويجوز ان يقرأ مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى بالتأمل على ما يظهر
من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها
لغيرهم اى من لم يشاهدها من اشياعهم واتباعهم ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد الا وهو معترف
وتجرد اى وذو تجرد الا اعترف بهذا الامر واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا و
افلاطن ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس
كلهم يرون هذا الرأى واكثرهم صرح بانه شاهدها اى الانوار المذكورة فى عالم النور وحكى

افلاطن

افلاطن عن نفسه انه خلع الظلمات اى العلائق البدنية وشاهدها وحكى الهند والفرس قاطبة عن هذا
واذا اعتبر رصد شخص كبطلميوس مثلا او شخصين كهو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ارباب
ارصاد الجسمانية الفلكية فى امور فلكية اى من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم الخلق على ذلك
تقليدا او بنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شئ
شاهدوه فى ارصادهم الروحانية اى فى خلواتهم ورياضاتهم وصاحب هذه الاسطر اى مصنفه
كان اى فى مبدأ شروعه فى الحكمة شديد الذب عن طريقة المشائين فى انكار هذه الاشياء اى فى
نكير الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات عليها وهو رأى الاوائل
عظيم الميل اليها اى الى طريقتهم فى كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان رأى
برهان ربه اى مشاهدة الانوار بتجرده عن العلائق البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات
واحاط علمه بان جميع ما فى عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور
النورية المجردة الموجودة فى عالم العقل ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه
بالرياضات الملكوتية والانوار التى شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المينوية اى الروحانية
كما اخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الآذربيجانى فى كتاب الزند حيث قال العالم ينقسم
قسمين مينوى وهو العالم النورانى الروحانى وكيتى وهو العالم الظلمانى الجسمانى والنور
الفائض من العالم النورانى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التائيد والرأى وبه يستضئ الانفس
وتشرق اتم من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية خرة على ما قال زرادشت خرة نور يسطع من ذات الله
وبه يترأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك
الافاضل منهم يسمى كيان خرة والرأى [illegible] واصل الاراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخرة والرأى
وقال ينابيع الخرة والرأى التى اى الاضواء التى اخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق
كيخسرو المبارك اليها فشاهدها اى علم قال فى الالواح الملك الظاهر كيخسرو المبارك لما قام بالتقديس والعبودية
فاتته منطقية ابى القدس ونطق معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وو[illegible]

متن

وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى
يقع له خطفة من النور الساطع
فى عالم الجبروت ويرى ذوات
[illegible]

انوار القدس هو الحجة فاذكر منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهي التي في النفس فاذا بخضع له الاعناق
وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات
واكمل التحيات ان لكل شيء ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وحكماء الفرس
بوجود ارباب الاصنام هم اكثر منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد
وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردبهشت اى وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها
والمنور اياها والمدبر لصنوبريتها والجاذب للدهن والشمع اليها وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسماني
رب صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والمنمي والغاذي والمولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفي نباتنا وانفسنا والاكوان لها شعور بها فجميع هذه
الافعال من ارباب الاصنام م ومن الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره ا من كبار الحكماء المتالهين
كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وامثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد
عن المادة قائم بذاته معتن به مدبر له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل
وهو رب النوع الى جميع اشخاص نوعه المادي على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى
ان رب النوع اصل لذلك النوع كما يقال كلي ذلك الامر كذا او يعنون به الاصل والمعول عليه وكذا يكون
رب النوع اصلا فيقال انه كلي ذلك النوع واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال
للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة
لا يشركه فيها غيره نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا
قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلي ومادي لوجوده في مواد كثيرة حتى يلزم التحكم
والى هذا اشار بقوله م ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولي الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية
لها عقل هو صورتها الكلية وهو ا اى ذلك العقل المتخصص م موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوزون
ان يكون شيء ا وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون ا اى ذلك الشيء بعينه م في المادة ثم يكون واحدا

بعينه ا وهو رب النوع الذي هو عقل متخصص م في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا انهم حكموا بان
صاحب الصنم الانساني مثلا انما اوجد لاجل ما تحته ا وهو صنم الانسان م قالبا له ا اى للنور المجرد
الذي هو ربه اذ لا بد وان يكون كل موجود ممكن قالبا لشيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى
م فانهم اشد الناس مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل فانه لو كان كذا مذهبهم ا وهو ان العالي
الذي هو رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قالبا له لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى م للزمهم
ان يكون للمثال ا اى للعقل الذي هو رب النوع لكونه صورة متخصصة ايضا م مثال آخر الى غير نهاية ا
حتى يكون رب النوع قالبا لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون
قالبا لآخر هو معناه وهذه صورته والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه
اختص به فانما استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه وكان الصنم
مثال رب الصنم في عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام
المثل م ولا تظن انهم حكموا بانها ا اى بان ارباب الاصنام النوعية م مركبة حتى يقال انه يلزم ان تنحل وقتا ما
بل هي ذوات بسيطة نورية ا فانه هو وان انها لا اين لها م وان لم يتصور اصنامها التي هي امثلتها
الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة ا اى المشابهة للممثل م من جميع الوجوه والا كان المثال بعينه
هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال يجب ان يخالف الممثل من وجه ويطابقه
من آخر والمنازعون يسلمون ذلك م فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن مطابقة
للكثيرين وهي مثال ما في الاعيان مع انها ا اى الانسانية التي في الذهن م مجردة وما في الاعيان
وهي الانسانية التي في الخارج م غير مجردة وهي ا اى التي في الذهن م غير مقدارية ولا متجوهرة بخلاف
ما في الاعيان ا لان الانسانية الخارجية مقدارية متجوهرة م فليس من شرط المثال المماثلة
بالكلية ا فلا يلزم من تركيب الصور الانسانية وغيرها في عالم الاجسام تركيب مثلها وهي ارباب الاصنام
ولا افتقار الصور النوعية هاهنا الى القيام بالمادة افتقار مثلها في عالم الانوار العالية العقلية
النورية كالاضواء فانها تستغني عن القيام بمحل والجسمانية تفتقر وتحتاج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها

فلا تتوهم بذلك انها كالصور الجوهرية الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها حالة للذهن
تتقوم به لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا
كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته و
من خواصه بل يقولون لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له هيئات نورانية روحانية اذا
وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله
ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين بل لكل شيء يستقل بوجوده
كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض لا ما يناسبه من العكس فلا يكون لرائحة المسك مثال بل للمسك
بل يكون نور قاهر اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العقلية وهيئات
من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة او السكر مع الطعم او
او الصورة الانسانية على اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل وهي المناسبة الموجودة
في الانوار المجردة المفيضة لهذه الصور في هذا العالم وفي كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها
على ما ذكرناه وسنذكر لا على ما فهمه المشاؤون هم اي المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية
اي امور ذهنية وان الكليات في الذهن لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج
فله هوية متخصصة تمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اي قول المتقدمين ان في عالم العقل
انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله في المقادير وفي محل الابدان
صورة الانسان وهو اي ذلك النور القاهر كلي لا بمعنى انه محمول بمعنى على كثيرين
بل بمعنى انه متساوي نسبة الفيض على هذه الاعداد وكانه الكل وهو الاصل وليس هذا الكلي ما لا
نتصور معناه المنع وقوع الشركة فانهم اي المتقدمون معترفون بان له اي للنور القاهر الذي
هو رب الصنم ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه
وقوع الشركة فيه واذا سموا في الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلي المشهور في المنطق
بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على مجموع الكرة المسلوكة لجميع احواله فعلم هكذا وهو انهم لا يعنون

يكون رب النوع

يكون رب النوع كليا الكلي المشهور في المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذي
احتج به بعض الناس في اثبات المثل من ان الانسانية ما هي اي من حيث هي انسانية ليست بكثيرة والا
لم يكن الشخص الواحد انسانا فهي واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فلكل نوع جسماني شخص واحد
تام بذاته في عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه وهذه الاشخاص هي المثل
الافلاطونية فكلام غير مستقيم فان الانسانية بما هي انسانية لا تقتضي الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة
لما صح عليها الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة
انسانا وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غيرهما
من المتقابلين وان كانت لا تخلو عن احدهما بل هي اي الانسانية من حيث هي مقولة عليهما
اي على الواحد والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة لما كانت الانسانية مقولة
على الكثيرين وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة يكون لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم
كونها واحدة في نفس الشيء وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها يقتضي الوحدة
وفي البعض وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والا الاول من
الثاني وهو ان لا تقتضي على الاخص بل نقيض الكثرة اللاكثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء
اللاكثرة الا ان نقيض اقتضاء الشيء هو لا اقتضاء الشيء لا اقتضاء اللاشيء وبعض اقتضاء الكثرة اما هو
الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة اي اقتضاء اللاكثرة التي هي الوحدة فيصح صدقه مع لا اقتضاء
الوحدة فيلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها من الماهيات من حيث هي واحدة وهي المثل
ثم اي هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة
موجودة في الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل بعينه في الذهن لا تحتاج لاجل الحمل
اي على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اي غير الصورة المنطبعة في الذهن لتكون تلك الصورة
الاخرى خارجة وفائدة بذلك انها تكون هي المثل فالاحتجاج بهذا الوجه على اثبات المثل غير مستقيم
وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلي فالانواع الاصلية في

مع كثرة كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقي قائما بذاته ليستلزم المطلوب وهو ان يكون قائما بغيره
وهو المراد من قوله م وقيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا وجب ان يكون ا اي النوع
الباقي م امرا كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقي صورة في العقل وعند المبادي ا النورية اصورة
قائمة بذاتها م مثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحاب المشاهدات ا كفيثاغورث
وانباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل القائل م بناء على هذه الاقناعيات بل على امر آخر ا
هو الكشف والمشاهدة اولا ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التي ابطلها المشاؤون
هي ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان
بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا
وهو مما لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطون م وقال افلاطون اني رأيت عند التجرد
افلاكا نورية ا اي عقولا مجردة م يحيط الاشد منها نورا بالاضعف ما الى اخر المراتب كالافلاك
المحيط بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك تجوزا م وهذه ا اي الافلاك النورية م التي ذكرها
بعينها السموات العلى التي شاهدها بعض الكمل في قيامتهم ا كما اشير اليه في الكتاب الكريم
م يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وما يدل على انهم يعتقدون
ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطن واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل
وحكي عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء
ثم يرتقي الى العلة الالهية ا وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية م المحيطة فيصير كانه موضوع فيها
معلق بها ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي مختصره ا اي حكى عن نفسه ما هذا المذكور
مختصره م الى قوله حجبت الفكرة عني ذلك النور ا واصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن
ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكر المصنف ههنا وفي التلويحات عنه قال اني ربما خلوت
بنفسي كثيرا عند الرياضات وتأملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني
جانبا وصرت كاني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا انفعل عن غيرها

نسخه الاعظم

ولا انظر

ولا انظر فيما عداها وخارجا عن سائر الاشياء فاري في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء
والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما انا متحير اثنا باهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى
الروحاني الشريف الكريم واني ذو حياة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية
الالهية والحضرة الربوبية فصرت كاني موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية
فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف واري هنالك من البهاء والنور ما لا تقدر الالسن
على وصفه والاسماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك الشأن وغلبني ذلك النور والبهاء
ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فحجبت الفكرة عني ذلك النور فابقى متعجبا
اني كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها فعندها
تذكرت قول مطريوس حيث امرنا بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم
العقلي م وقال شارع العرب والعجم ا يعني رسول الله عليه صلوات الله م ان لله سبعين حجابا
من نور لو كشف عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره ا وفي رواية سبعمائة حجاب وفي اخرى
سبعين الف حجاب من نور وفي حديث ابي امامة الباهلي ان جبرئيل قال يا محمد اني دنوت من الله
دنوا ما دنوت قط قال كيف كان يا جبرئيل قال كان بيني وبينه سبعون الف حجاب من نور
وفي حديث ان موسى حجابه النور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وفي رواية
من نور وظلمة والسبحات جمع السبحة والمراد بها انوار الذات الازلية التي اذا رآها الملائكة
المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته وكبريائه واشعة عزته وسلطانه فكانت الانوار
كالحجب التي تحول بين العقول البشرية وما وراءها لو كشفها عن وجهه اي ذاته فتجلى ما وراءها لاحترقت
عظمة جلال ذاته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم طاقته وهو بعد في الدنيا منغمس في الشهوات
متألف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوائق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال
بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد الحديث ان هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة من العقول
والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس

المفارقة غير متناهية والمراد من الحجب الظلمانية على ما في الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية
واوحى اليه اي واوحى الله الى الشارع محمد عليه السلام الله نور السموات والارض الاعلى انه منورها
على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل المعنى انه محض النور البحت وان سائر الانوار
تترشح من نوره وقال اي النبي عليه السلام ان الكرسي من نوري اما الكرسي العقلي وهو العقل
الاول والنفس وهو نفس الفلك الاول فظاهر انهما نوران فائضان من نوره واما الجسماني وهو
الفلك الاعظم فلانه من بعض الانوار المنتهية اليه فكل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى ومن الملتقط
من الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اي المحيط بنور كل شيء
من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور
كل نور خامد لنورك كل نور اي من الانوار المجردة العقلية ومن الادعية المأثورة اسالك بنورك
الذي ملأ اركان عرشك اي منور ولعله هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم
النورية والظلمانية التي هي عبارة عن اركان العرش ولنشير الى هذه الاشياء لتكون حجة اي على ان
الواجب والعقول كلها انوار مجردة بل نصب لها اي لهذه الاشياء على نورية الواجب والعقول وكثرتها
تنبيها والشواهد اي على ما ذكرنا من نورية عالم العقول وكثرته من الصحف اي المنزلة على الانبياء
عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى اي كثرتها فلهذا اكتفينا بذكر البعض واعرضنا عن
الباقي فاسدة اي في بيان جواز صدور البسيط عن المركب النور القاهر اي العقل يجوز ان
يحصل منه باعتبار اشعته اي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخر اي لا يماثل بل يصدر مما بعد
من بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه وهو ما في الطبقة
العرضية السافلة الحاصلة العالية مع ذاته وباعتبار كثرة شعاعية فيه فيصير اي يكون الانوار
كجزء العلة اي لانها المجموع المركب من الذات والاشعة التي فيها فيحصل من المجموع المعلول المخالف له
اي في البساطة والتركيب تركب العلة من ذات القاهر الاعلى الطولي ومن انوار الاشعة التي فيها وبساطة
المعلول الاسفل العرضي اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة باعتبار

اي طبقة المعلول الاسفل الواقعة

سيط بحسب الذات واعتبر بعده وشعاع وحداني عن نير بذاته مستنير باشعة عرضية لم يعتبر البسيط
الصادر عما يقبل من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهي النقص في الجواهر النورية النازلة بحيث لا يمكن
صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يقبل اشعة اخرى مما قبل علته اي
من الاشعة التي قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول
معلول اخر مخالف لعلته فيقع اختلافات كثيرة في القواهر اي في صفاتها بل في امور خارجة عنها
لما علمت ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص والامور الخارجة ككون النور
وضعفه اذ نور العلة اشد من نور المعلول ولذا الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف
بحسب قوة الذوات النورية في افاضة الاشعة وشدة قبولها الاشراقات العقلية فيختلف القواهر
من هذه الجهات وامثالها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك في الحقيقة النورية كما تختلف
اشخاص النوع بالعوارض اي افرادها في قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير ما يحصل من
نظر لان الامور اما ان تكون متفقة الحقيقة اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون
المغاير في الحقيقة اولا والاول ممتنع ولا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع
امور متفقة الحقائق وبين الحاصل من افرادها والثلاثة الباقية يجب لا يجوز اما الثاني
فلوجوب التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه واما الثالث فلوجوب التغاير الحقيقي
بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقيقة والحاصل من بعضها واما الرابع فلوجوب التغاير
الاعتباري بين هذين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا تم لا مدخل له في المقصود
ظاهرا فلتحقق الكلام الا ان يراد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز
ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما نتكلم
فيه وعلى هذا يزول النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة
بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التي فيه نور مجرد او
جوهر جسماني بسيط فائدة اي بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور متصرف

انوار صح

ومنها ما لا يتوسط منها فلك م ومن القواهر النازلة ا اي العقول السافلة م ما يقرب من النفوس ا
لما علمت ان الانوار العقلية تضعف بالنزول العلي وتشتد بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في
النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس
فيكون كأنه نفس ناطقة وعلى هذا تتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية
الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة م وكما ان من النفوس ما احتاج ا اي في تعلقه بالبدن
وتصرفه فيه م الى توسط الروح النفساني ا كنفوس الحيوانات م ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج
الى ذلك ا كالنفس النباتية لتعلقها بابدان النبات من غير توسط روح نفساني ولا تظنن
ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس لان النفس الحيوانية لكونها اشرف
من النباتية هي الطف منها واذا كان كذلك فيستحيل ان تتصرف في البدن من غير متوسط لان احدهما
في غاية اللطافة والآخر في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى المتوسط
م ومن المعادن ا اي وكما ان من المعادن م ما قرب من هذه النبات كالمرجان ا لانه ينبت في معدنه
وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء كان حجرا بل حجرا م ومن النبات ما قرب
من الحيوان كالنخل ا لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه او غرق
في الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمرة الى لقاح الذكور ومن ميل كل واحد من
الذكر والانثى الى الآخر حتى ان بعض النخلات تميل الى النخل ولا تحمل الا في ظله وهو قريب
من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات وبالجملة هو مع الانثى واحد حتى يصل الى الحيوان
وهو الانقلاع من الارض والحركة في طلب الغذاء وكان النبي عليه السلام اشار الى هذه المعاني
بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طين آدم م ومن الحيوان ما قرب من الانسان
في كمال القوى الباطنة ا اي التفهيم والتفهم م وغيرها ا كنوع المحاكاة الفعلية والقولية مثلا
ونحوها وفي بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى م كالقرد وغيره ا كالببغا ونحوه
لان القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويضحك ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج

ويقف على

ويقف على رؤوس الملوك بالمذبة الى غير ذلك مما يقرب من الانسان من المحاكاة الفعلية والببغا
من المحاكاة القولية ولما بين من قوله ومن المعادن الى قوله كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة
عالية متصل باول المرتبة السافلة التي تليها وبالعكس استنتج منه وقال م فالطبقة العالية نازلها
يقرب من السافلة والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية
ومن الانوار المتصرفة ا اي النفوس البشرية م ما كاد يكون عقلا ا كنفوس الكاملين من الانبياء و
الحكماء المتألهين م وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهائم ا اي كنفس بعض البهائم وفي بعض
النسخ بعض البهائم اي ما كاد يكون نفسا متصرفة في الصنم المتعلق به م ولا يستحيل ان يكون فوق
نور مجرد آخر متصرف ا اي في ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف فيه لنقص في جوهره ا
وهو ح نتيجة لقوله وكما ان من النفوس ونويع ان نقول وكما ان من النفوس ما احتاج
الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كذلك القواهر
النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات والجماد منها ما يحتاج
في اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط يتصرف عنه هو نور مجرد آخر متصرف في تلك الاصنام
وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وارباب
من القواهر النازلة ومنها ما لا يحتاج في الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب اصنام
البسائط العنصرية والمركبات الجمادية وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فانه قال وكما ان
من النفوس كذلك في القواهر النازلة كذا م والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه
جهات الاشراق لان الضعف الذي في الجوهر ا اي بسبب النزول وكثرته م لا ينجبر بالنور المستعار ا
وفي بعض النسخ المستفاد اي من اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور الذي
عليه الاشراقات م من العوالي ا فانه اولى بان لا ينجبر بالنور العرضي لقلته في العوالي لانه انما يكثر
في السوافل كما علمت م فالانوار القاهرة التي توجب العناصر لا عناية بها اي فقط دون تصرف
بواسطة متوسط متصرف م والانوار التي توجب غيرها من الانواع لا عناية بها ايضا وللنافرة نحو

لبعض البهائم واما قوله م فمن القواهر النازلة ا ومن العقول السافلة يكون نورا متصرفا اي في

والاجسام

اي ليس فيها وبين ضمنها واسطة اخرى مثل النور المنعرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد
وذلك لضعف نور فيها عن افادة نور منحرف في ضمنها ولعدم استعداد الضم ايضا لقبول
نور النور المنحرف لتوقفه على مزاج خاص هو منتف عن العناصر والجمادات المركبة وكذا غير
اي غير العناصر من مركبات الجمادات اذ حكمها حكم العناصر فيما ذكر فصل في بيان عدم تناهي آثار
العقول وتناهي آثار النفوس وان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى ولا تظنن ان الانوار المجردة
من الفواهر والمدبرات اي من العقول والنفوس لها مقدار اذ كل متقدر برزخ اي جسم
برزخي وكل ما هو كذلك فلا يدرك ذاته لما سبق اي من ان شرط ادراك الشيء لذاته تجرده
عن المواد وقيامه بالذات بل هي اي الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه
من الوجوه اي وجوده نفس ظهورها المعنوي وكلها متشاركة اي في بعض النسخ
متشاركة في الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت بينها بالكمال والنقص ومعنى النقص في الحقيقة
النورية اي ما لا يقوم بنفسه بل يكون هيئة في غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع
من يقول وهم جماعة المشائين ان النور كيفية وعرض ههنا اي في عالم الاجسام فان انوار
الكواكب والنيران اعراض قائمة بمحالها فكيف يقوم بنفسه اي مع كونه عرضا ولو استغنى شيء
من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراكه في الحقيقة النورية فانه اي الشأن هذا التشنيع لا اصل له
اذ لا استغناء للنور اي لبعضه انما هو لكماله وكمال جوهره اي بسبب جوهريته ونقصه
بالعرضية اي بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شيء اي كالنور العارض لنقصه
بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه اي كالنور القائم بذاته المشارك للعارض في كونه نورا
مع كماله بالجوهرية فاذن التفاوت اي بين المتشاركات في شيء قد يكون بالمقدار وذلك
اذا كان الاشتراك في الجسمية وقد يكون بالعدد اي وذلك اذا كان الاشتراك في النوع
وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك في حقيقة مختلفة افرادها
بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك في الحقيقة النورية ونحوها كالمقدار لما علمت

الاشتراك

ان التفاوت

ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير بالكمال والنقص ايضا ومما يؤكد ان التفاوت
بين الانوار بالشدة والكمال قوله والنور المصباحي لما كان مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة
اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران البيت وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد تكون
اكثر عددا منه اي من حامل النور المصباحي كالجدران المذكورة فكونه اي كون نور المصباحي
موجبا للشعاع ثابت حاصل على اي وجه يفرض اي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة
الصنوبرة او العقل الفياض لاستعداد الجدران لمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيف ما كان
فالنور المصباحي له مدخل في وجود الاشعة المتعددة وفي نسخة يكون موجبا للشعاع و في نسخة
يكون موجبا للشعاع على اي وجه يفرض والتفاوت النورية اي بين العلة والمعلول المذكورين
ليست الا بالاشدية والكمال فان النور المصباحي اشد واكمل من الاشعة الجدرانية لا لانه
اعظم مقدارا منها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينهما بالمقدار او العدد لاستحالة ان يكون
التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار ليست اجساما ما ليكون التفاوت بينها بالمقدار و
لا من نوع واحد ليكون التفاوت بينها بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان
التفاوت بين الانوار ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار لشدته وكمال نوريته لا يتناهى فلا يستولي
عليه بالاحاطة شيء اي من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه
الشمس الى عالم الحس من حيث انه لا نور منه هناك كما لا نور منها ههنا الا من جهة الشدة
والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما ان ههنا يترتب الانوار
من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هناك يترتب الانوار الذاتية من نور الانوار الى
ادون العقول نورا واحتجابه عنا انما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه كاحتجاب الشمس
من الخفاش والاعمى ونحوهما والتخصص لشدته اي شدة نور الانوار عند حد يمكن ان
يتوهم وراءه نور فيكون له حد وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له اي يقدره على ذلك
الحد فلا يتجاوز منه وهو محال بل هو القاهر بنوره لجميع الاشياء اي كانت انوارا قاهرة او نفوسا

مدبرة او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية
المحضة والظهور الصرف فعلمه نوريته وقدرته ايضا نوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية
النور اي وهي افاضة الشعاع عنه والتنوير واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية
اي غنى بالنهاية ان يكون الشيء وراه ما هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة اي غني ان لها صلوحا
ان يحصل منها اثار غير متناهية فانا سنبرهن على دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية
وان هذه الحركات غير متناهية العدد اي وهي من اثار العقول فيكون اثارها غير متناهية
ومع المط والنور المدبر اي النفس فلكية كانت او انسانية بحسب نهاية اثارها فانه ان كان
غير متناهي القوة ما انحبس في علائق الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات اي لتناهي الابعاد
ومتناهي جواذب القوى والشوق الطبيعي اي لتناهي اشواق الشهوة والغضب وجواذبهما وما جذبها
اي ولو كان النفس غير متناهي القوة ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النوري اي اللذات التابعة
لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم النوري اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم
واجل وهذه الحركات اللائقة التي هي من الانوار المتصرفة اي الفلكية ليست لان قوى نفوسها غير متناهية
بل دوامها انما يكون عنده من الانوار القاهرة ولها القوة الغير المتناهية وهو كمال نوريتها واو
كان كذا او هو ان الانوار القاهرة غير متناهي القوة عن الانوار واما الابتهاج وهو الانوار القاهرة
ذو القوة الغير المتناهية بالابتهاج اي لما علمت ان كمال نوريته لا متناهي ولما كان لقائل ان يقول
غير المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون نور الانوار
ورا الانوار من غير الابتهاج قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل من الحركات
والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ اي الفلكية
يمده صاحبه ومعه النور القاهر الذي هو صاحب الصنم اي بالشوق والعشق والنور والسرور
الى غير نهاية وهو الموجب للحركة فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن محركة بذواتها
فهي محركة بالشوق والعشق كما يحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك لوصول الفيض العقلي والاشراق

الآتي

الآتي الى النفوس الفلكية بسبب وكأنها الاعيد يستكمل باجرامها وهو اي النور القاهر لا يأخذ المدد
الجديد من نور الانوار اي ولا البعض من البعض على سبيل التجدد كما سنبرهن عليه ان في عالم
القواهر لا يتصور التجدد اي وهو ان يحصل لهم شيء لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة
من نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان
تضاعف الاشراقات اي العقلية لا بد منه ونسبها اي ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بد
ايضا وفي بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا انسب بقوله ولست ادعي ان جميع النسب محصورة
فيما ذكرته وانما كان لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينها من النسب الفاضلة
والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب تستدعي وجود موجبات لها في العالم العقلي
وهي تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل العجيب والنظام الكامل الغريب
ولست ادعي ان جميع النسب اي العقلية محصورة فيما ذكرته بل هناك اي في العالم العقلي والصقع
الربوبي عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات اي ومن الابدان الظلمانية
والعلائق الجسمانية وكل ما فرض من العجائب اي في هذا العالم فان هناك الطف واعجب
منه لكون من الادلة على ان هناك اعجب منه لكن هو انا عرفنا هذا القدر اي من كيفية فعل
نور الانوار وتدبيره المتقن ونظمه المحكم بافكارنا على اثرنا اليه فلو كان هناك هذا اي القدر الذي
عرفنا بافكارنا واثرنا اليه فحسب لكنا قد احطنا ونحن في الظلمات اي كالعلائق الجسمية والعوائق
البدنية بتدبير نور الانوار قياساتنا واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة
ورؤية العجائب اي ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل فهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم
فقد طمع في غير مطمع فان الغائص في قعر البحر لا يرى السماء كما يراه من هو في الهواء وما ذكرناه
اي من العجب والترتيب وتدبير نور الانوار انموذج اي من ذلك لا انا احطنا بها ونحن في عالم
الغربة من المستحيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص اي كانوار الكواكب وغيرها
بالتأثير اي انارة كان او غيرها في مشهد اي حضور نور يقهره كنور الشمس دون غلبة النور التام عليه

اي على ذلك الناقص م في نفس ذلك التأثير ا انا نجد كان او غيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار
الكواكب وغيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها في نفس الامر وغير متمكنة من فعل في هذا العالم
عند غلبة نور الشمس عليها فكان الفعل بالحقيقة للشمس ولان العوالم متناسبة م فنور الانوار لكونه
غير متناه قوة وشدة وقاهر لكل ما دونه من الانوار م هو الفاعل الغالب مع كل واسطة واسطة
والمحصل منها ا اي من الواسطة فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة
التي هي اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل م ودون الواسطة فهو الفاعل لا انه على الحقيقة اذ ما عداه
اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه اشعة الضعيفة المقهورة لانوار المنيفة م ليس له
اي لذي الوجود م ليس في شأنه امنه المبدأ واليه المنتهى م على انه قد تسامح في نسبة الفعل الى غيره ا
لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله م المقالة الثانية
في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية ا اي الفلكية لانه تكلم على شيء منها في المقالة
التأثير م وفيه فصول فصل ا في بيان ان فعله ازلي وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما
سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر و
الى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة ولوازمها الاولية قوماً لا اعلم ما من اجزاء العالم واستدل
عليه بقوله م نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد ان لم يحصل ا اي من الافلاك ونفوسها
الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة عنهم
بعد ان لم تصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله م الا على ما سنذكره ا اي في الفصل
الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجددة لتجدد الحركات
الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يتوقفون
في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شيء منهم بل تأثيرهم ازلي وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بانه
جل وعلا لا ينقطع وجوده وكذا الانوار القاهرة م فان كل ما لا يتوقف ا اي وجوده على غير شيء
كالعالم الذي لا يتوقف وجوده على غير شيء هو الواجب لذاته م اذا وجد ذلك الشيء ا وهو الواجب الاول

والانوار هم

وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان ماده كل ابعاده

وجب ان يوجد ا اي العالم ولان الواجب ازلي يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة م والا فهو مما لا يتصور وجوده ا اي ان كان ممتنعا م او توقف على غيره ا اي ان كان ممكنا
لاستحالة ان يكون واجبا م ما كان هو الذي توقف عليه وقد فرض ان التوقف عليه هو موجود وكل
ما سوى نور الانوار ا اي من الاربعة المذكورة م لما كان منه ولا يتوقف على غيره كما توقف شيء من افعالنا
على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا في افعالنا ولا وقت مع نور الانوار
متقدما على جميع ما عدا نور الانوار ا حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت وفي
بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى
ان هذا يحتاج الى تقدير دونه م فان نفس الوقت من الاشياء التي هي غير نور الانوار ا وهو متأخر
عنه لانه منه لا انه معه واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة
الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول بها الاشاعرة وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته
فان ثبوتها له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم من انه اذا فعل بالارادة اذ لو كان يقع
الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها ا اي دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على
غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله م فلما كان نور الانوار وجميع ما يفرض
الصفاتية ا اي الاشعرية وما يجري مجراهم صفة دائمة لا انهم فلا يكون تجدد فيها م فيدوم بدوامه ا اي دوام
جميع ما يفرضه الصفاتية م جاءته ا اي الذي يحصل من الجميع م لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن في
العدم البحت ا اي الصرف م فرض تجدد ا اي تجدد حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء او
بالشيء ان يحصل عنه لعدم الاولوية في العدم الصرف م مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه ا
لان حال كل ما يتجدد حال الاحوال المتجددة في استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من الامور
التي لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال
مانع او تعلق علم او حضور مصلحة او اي شيء كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح
آخر حادث كالكلام في حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك فلا ينقطع تسلسل الحوادث المتعاقبة

عندهم لا بد له من حادث آخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا لكانت الحوادث غير متناهية في الازل
فلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شيء لزم من عدمه ثبوته فعدمه بط فعدم ازلية العالم بط
فازليته حق وهو المقصود واليه اشار بقوله م عنوا الانوار والانوار القاهرة ظلالها
اى الافلاك وكليات العناصر م واضواءها المجردة ا اى النفوس الفلكية الناطقة م دائمة ا اى ازلية
واما ان الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيرها في المعلول الاول لا بد وان يكون ازليا لانه
اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثاني بط والالما وجد فتعين الاول بان الشرطية اى المعلول
الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة
وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا
المعلول الثاني اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما وجب وان توقف
على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول آخر ثالث قبل الثاني وقس الباقي عليه وعلى هذا يدوم العالم
اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام الواجب ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء
مساواتهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من ان العالم
لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو مح فان دوام اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك واعتبر ذلك
بالنير وشعاعه اللازم معه وهو المراد من قوله م وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النير
لا النير من الشعاع وكما يدوم النير الاعظم بدوم الشعاع مع انه منه ا فكذا العالم مع الاول
يدوم بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه مح على ما ظن م فصل ا في بيان ان كل حادث زماني
وهو ما يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة فقال م كل
لا يتصور ثباتها ا اى نظرا الى ماهيتها لا الى غيرها على ما يقوله تعيد هذا باستطرات وما ثبت التجدد
لماهيته انما هو الحركة م هي الحركة ا وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده
في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالحركة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور
ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذي هو من اقسام الكم لانه وان كان

ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها بل لغيرها وهو محلها الذي هو الحركة لما تعلم
ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤها الفرضية معا وهو احتراز عن المسافة
فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث ثبت اجزاؤها الفرضية معا م و
كل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث ا اى زماني م وكل حادث ا اى زماني ا اذا حدث فشيء
ما توقف عليه هو ا اى ذلك الحادث الزماني م حادث ا اى زماني وهذا احتراز عن الحادث الذاتي
وهو الذي يتقدمه عدم ذاتي كالممكنات القديمة فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء مما توقف
عليه حادث زماني م اذ لا يقتضي الحادث وجوده نفسه اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات ا
لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان
ممتنعا لما وجد م ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا
ولما كان حادثا فشيء مما توقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام الى ذلك الشيء ا اى
الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا الى مرجح آخر حادث
لا يقف عند حد م فلا بد من التسلسل ا اى تسلسل الحوادث الى لا نهاية م والسلسلة الغير المتناهية
المجتمعة وجودها ا اى وجود احادها م بما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا
فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع احادها ولا ينقطع والا يعود الكلام الى اول حادث بعد
الانقطاع ولما كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع ولما
فيمتنع ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لماهيته ا وهو احتراز
عن الزمان لما عرفت م انما هو الحركة ا فيجب استمرار حركة دائمة لا ينقطع لكن الحركة المستقيمة منقطعة
لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله م والحركات المستقيمة حدا ذ البرازخ الغير المتناهية غير
متصورة تحققها ا ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاقب لا للبرهان الدال
على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جازم نصه على ما ذكر في المطارحات
بل لقوله م وتعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لنقد ملائم ا هو حيزه الطبيعي للبرهان الدال على

ان لكل جسم طبيعي له حيز طبيعي يلائمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع م اذا وصل اليه
وقف ا ملازما له الى حين ما يعارضه قاسر م حتى لو كان البرزخ معدوما يلائمه ويرجح له
وجوده ا اى وجود البرزخ م له ا اى لذلك الملائم م فلا تتحرك اذ لا تطلب ما لا يترجح له وجوده ا فالحركات
الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها الطبيعية م والقسريات من الحركات اما من الطبع او الارادة
وذلك انما يتصور في الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحدة منهما تنتهي
اما القسرية الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر صغير يحركه الهواء معه قسرا الى فوق
او فوق الماء موضوع عليه حجر عظيم يحركه الهواء معه قسرا الى تحت واما انها انما هي الحركات الطبيعية لانها
لا تتجاوز المركز والمحيط واما القسرية الصادرة عن الارادة فلقوله م ويستحيل ان ما تحت فلك القمر مما يمكن
ان يكون له حركة ارادية ا اى من انواع الحيوان م لا يحتمل الحركة الدائمة ا لتوقفها على عدم
البرزخ م ولا بقاء البرزخ ولعله لوجوب تحلل هذه التراكيب ا اى العنصرية م فجميع حركات ما تحت الافلاك
منقطع ولما وجب ا اى بالبرهان السابق م استمرار حركة دائمة لا ينقطع ليكون علة للحوادث الدائمة الغير
المنقطعة واستحال ان يكون مستقيمة لما سبق واعلم ان الحكماء سموا الانسان بالعالم الصغير
والافلاك لما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير فهو الفلك انسانا مضطجعا على قفاه
راسه الى جهة الجنوب وهو اسفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى المشرق والايسر
الى المغرب وقدامه الى وسط السماء الظاهر وخلفه الى الخفي والى هذا اشار بقوله م وقد يكون للافلاك
بحسب مبدأ حركتها المفروض ا اى الشرق م ومنتهى حركتها ا اى الغرب م واضافاتها ا اى جهتي الراس والقدم
والشمال والجنوب يمين ا وهو الجانب الشرقي لظهور قوة الحركة منه كما في الانسان م ويسار
وهو الغربي لعكس ما قلنا م وغيرها من الجهات ا اى الفوق والتحت والقدام والخلف على ما فرضنا
وتعين فيها ا اى في الافلاك م نقطة الاضافات ا اى الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب
والشمال والجنوب وسمي الراس والقدم او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا ولولا حركتها
لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك وفي بعض النسخ ويتعين فيها نقط الاضافات اما الى كل

تحرك الحركة للعنصريات م فهي للافلاك ويكون جميع دورتها ا اى يستحيل ان تكون مستقيمة لما سبق وتبين من ذلك دوام حركاتها



كل نقطة على الارض من مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه واما الان تلك النقط
تتغير بحركتها فتصير النقطة التي فرض تعين اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا م نكتة ا اى ان حركات
الافلاك دورية تامة يتم الدورة في كل يوم وليلة وانها علة لحدوث الحوادث وان الافلاك لا تتكون
ولا تفسد وان في حركاتها ومناسباتها ما تتشبه بها اسباب الامور القدسية وشرع في بيان واحد واحد
على الترتيب فقال م واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت
ا اى الى المشرق بعد غروبها م قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها ونعلم ان النهار يطلع من طلوعها
لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها م فيتم النهار وليس كذلك ا لانا نرى انها اذا غربت
لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تنقطع فيها النصف الاخر من الارض الذي تحتنا فحركات الافلاك
دورية تامة وهو المطلب الاول م وعلمت وجود المحدد وان السفل بالمركز ا اى تحدده بمركزه كما
ان العلو تحدد بمحيطه م والارض عنده ا اى عند المركز بحيث ينطبق مركز ثقلها عليه لازمة له غير مفارقة
عنه م ولو جاوزت المركز من اى جانب فرض كانت قاصدة الى العلو ا لان المتحرك عن المركز الى اى جانب
كان قاصد جهة العلو كما ان المتحرك الى المركز كيف كان قاصد جهة السفل م ولا ملائمها ا اى العلو
الارض لان الملائم لها هو السفل دون العلو م وسأبين كيفية امره ا اى امر العلو من انه لا يلائم الارض
او السفل من انه يلائمها م وجميع الحوادث التي عندنا ا اى في عالم الكون والفساد من هيجان الحرارة
واستيلاء البرد وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ما سكنة الاوراق في الشتاء
وضد الجميع في الربيع وكذا اشتداد نشو البطيخ والخيار والقثاء وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر
وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب احكام النجوم م هي
من اثار حركات الافلاك وهي ا وفي نسخة فهي وهذا اولى م علة لحدوث الحوادث ا وفي بعض النسخ
الحادثات وهو المطلب الثاني م وان جميع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط والا
لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لعدم حركات دورية علينا محيطة دائمة
لان كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط حادث لا بد له من علة حادثة

والحوادث انما تكون من حركات الافلاك ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجوها
ومع هذا فالافلاك لا تكون ولا تفسد وهو المطلوب الثالث م واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات
حركاتها ومقابلاتها ا اي مقابلات كواكبها م وغيره ذلك ايضا ا اي من المقارنات والتربيعات والتثليثات
والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية م متشبهة بمناسبات الامور القدسية ا
اي الانوار المجردة العقلية م واشعة الانوار القاهرة ا وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مرتبة
مضبوطة محفوظة كما ان الذوات العقلية وهيآتها واحوالها كلها متعينة مرتبة محفوظة وكما ان
الذوات العقلية مع هيآتها علة للذوات الجسمانية وهيآتها كذلك المناسبات العقلية التي بين الانوار المجردة
واشعتها علة للمناسبات الجسمانية التي بين الاجسام وهيآتها وعلى هذا الكلام في العالم العقلي بين [illegible]
العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسماني يحذو حذو العالم العقلي
فهو ظله والظل تبع للمظل فكل حادث حدث فلا بد له من علة حتى ينتهي الامر في الاخير الى انه
اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التي يتشبه بها الافلاك باختلاف الاوضاع بالحركات
واذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلا بد وان يفيض العقل المفارق البديل النور
الروحانية او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما تقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة
من الجواهر النفسانية والجسمانية فيحدث تلك النسبة على ما تقتضيه الفاعل والقابل وما به
يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب في الاجرام لدى الاوضاع المختلفة وما له
من تاثير الاجرام الفلكية م ولما لم يمكن لها ا اي للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع الاوضاع ا
لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقارنة مع المقابلة وغيرهما م والكواكب كل منها محجب بعضها
عن بعض ا اي كثافتها م فلا يمكن مقابلة من الكل ا اي كل الكواكب م وعدم تجاوب ومناسبة بين الجميع ا
اي جميع الكواكب م كما في عالم الظواهر ذي البرازخ ابعاد وحجب ا بخلاف عالم القواهر اللاتي
لا بعد فيه ولا حجاب م محفوظ ا اي الافلاك م ذلك ا اي الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث
جميع المناسبات بكثرتها م على سبيل البدل حتى تصير آتية في الاكوار والادوار على جميع المناسبات

متناهية صح

على طريق التعاقب والاستيناف ا وذلك لان الافلاك انما اخذت في الحركات من اول الدور
محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها تستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة
واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وضبطت بأسرها الى العالم الجسماني
وتم ذلك في الالوف الجمة العظيمة قامت القيامة الكبرى والامر لما قامت قيامته كلها القصوى
ثم يستانف الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى يأتي
عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما تستوفي تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدريج
استانفت دورا آخر هذا مذهب الاشراقيين م وليس ا اي الامر في حركات الافلاك م على ما يفرضه
اتباع المشائين م من ان كل فلك في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه ا اي بعقل واحد
مجرد م فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة والوضع ا اي من حركة الافلاك م على ما صرحوا به ا اي كتبهم
حركة الكواكب ا اي لتصل اشعة المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم وافطارها على النسبة الفاضلة العقلية
ويظهر به انواع الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة وكذا احوالها م فالكواكب تارة راجع
وتارة مستقيم وتارة في الاوج وتارة في الحضيض فكيف يكون ا اي هذا الاختلاف الكثير م تشبها
بشيء واحد او بعقل مجرد م وهم ا اي اتباع المشائين م لا يقولون بالاشراقات ا اي بالاشراقات
الكثيرة العقلية المقتضية لكثرة الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون م ليتكثر المناسبات
النورية ا ويكون الاختلاف الكثير الذي في احوال الكواكب تشبها بها الا بشيء واحد فينكر عليه بكيف كما تقدم
فليس اختلاف حركاتها ا اي حركات الكواكب م على اختلاف احوالها ا اي من الرجوع والاستقامة والوقوف
والسرعة والبطؤ وكونها في الاوج والحضيض م لغرض ذلك م الا ا اي الا لتحصيل المناسبات اشعة ا اي نورية
وانوار ا اي عقلية المعشوقات بعضها الى بعض حتى يأتي ا اي وليس حركات الكواكب الا لتحصيل المناسبات
بين القواهر على الوجه الافضل بالترتيب والتدريج حتى يأتي م في الاكوار والادوار على النسب القاهرية التي
يمكن التشبه بها ا اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل قد وقد تم ا اي بعد تمام الدور
باستيفاء النسب العقلية وقيام القيامة م تستانف ا اي الكواكب تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور

في المعشوقات [illegible] القاهرة [illegible] بعضها الى بعض الكواكب الى البعض [illegible] تابع المناسبات صح

على الاكوار

الى اخرها فرزنا والمشاؤون في هذه التشبيهات اي العقل كنسبة الاصنام بارئابها ومن نسبة الافلاك
بالقواهر في تحصيل مناسباتها اعترفوا بضرب من المثال الذي ردوا فيه على المتقدمين القائلين
بالاصنام وارباب‌ها وهو ان تخاص كل نوع لها امر واحد عقلي يطابقها هو مثالها وصورتها
لا شعارة كل بان يكون لكل فلك امر عقلي هو مثاله الا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بارباب
الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية ذهابهم به والجواب عنه وما يدل على كثرة المعشوقات العقلية
هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحدا لتشابهت الحركات اي في الجهات وليس كذا
ونعلم انه ان كانت البرازخ العلوية اي الافلاك بعضها علة للبعض كانت المعلولات متشبهة في
حركاتها بالعلل اذ في طبع المعلولات التشبه بعللها فيما امكن حكما ثبتا لها اي لعللها وليس كذا اذ لو كا
كذلك لتشابهت الحركات في الجهات والمقدم كما كان اي فصل في تتمة القول في القواهر الطولية
والعرضية وفي ازلية الزمان وابديته وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم
ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه كما هي مشاهدة
دائما مبتهجة بغاية الابتهاج لانه لا الذ ولا اجمل من مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل من معاينة جماله
وحصل اي والحال انه حصل منها اي من الانوار وهي اكثر التجرد فيها والاقل الظهور نور واحد الذي
هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب لغرض مشترك اي بين تلك القواهر على ما سبق الاشارة اليه
والقواهر اي ولما كان القواهر التي افيض العنصريات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية اصحاب
البرازخ العلوية اي الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رب نوعه كذلك اشرف المعلول يستدعي
شرف العلة لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من العنصريات الميتة والغير الدائمة
فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات وحصل منها اي والحال انه حصل من القواهر التي
افيض العنصريات برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعا ولها اي للبرازخ الخاضعة
ومن العناصر مادة مشتركة اي بين جميع الصور العنصرية تقبل الصور المختلفة اي التي للعنصريات
وكما ان اشتراك القواهر في الفقر اقتضى البرزخ المشترك وفي نزول الرتبة المادة المشتركة وكذلك

اشتراكها

اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضي اشتراك حركات برازخها ايضا في الدورية
فلهذا استنتج ما تقدم قوله فالحركة اي حركات الافلاك ايضا مشتركة في الدورية لتشبه بمعشوق واحد
هو النور الاعلى وهي متفرقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة الاشتراكات بازاء
الاشتراكات في السموات والارض اي فان الاشتراكات العقلية في الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء
الاشتراكات فان الافتراقات العقلية بين القواهر من شدة النور وضعفه وعلو الرتبة ونزولها
بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور في العنصريات والمفترقات اي التي
من الانوار المجردة بسبب شدة النور وضعفه بازاء المفترقات اي من العنصريات المختلفة بالنوع
والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة اي
اما الكثرة فلكثرة الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض واما التناسب
فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق وليعلم ان القواهر تقدم بعضها على بعض
اي من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول تقدم عقلي وهو الذاتي الذي هو افضل انواع التقدم
لا زماني اي لان العلة مع المعلول بالزمان وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها
وضبط ترتيبها اي لانها اكثر من قطرات الامطار والحاد وذرات الرمال والجبال وليست هي
اي القواهر ذاهبة في الطول فحسب اي بحيث يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب بل منها
اي من القواهر ما هي متكافئة اي في الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها
فان الاعلين اي القواهر الاعلين وهي التي في الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية اي التي في
ذواتها الشريفة او مشاركة بعضها اي بعض الاعلين مع بعض بجواز ان يصدر
وجود انوار قاهرة متكافئة ولولا ذلك اي وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية هي ارباب
الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة ليس بعضها علة للبعض فان تكافؤ المعلولات الجسمية
يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض
فهي اثار وظلال الانواع وصيات نورية عقلية واذا اعددت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية

متفرقة

الحسية في السفليات الحركات و
الماء وغلظها وضعفها في العنصريات
والافتراقات بازاء الافتراقات

الانواع العنصرية لا من الامور الجوهرية او الوضعية اذ فيض العقل المفارق الذي هو رب لكل النوع
المسنون هيآت العقلية المناسبة المناسبة للاعداد والجرم الشعاعي المكتسب ايضا من اربابه المناسبات
العقلية والبائنات في هذا العالم اذ في كل نوع يوجد مناسبات كثيرة تحصل لكل شخص من رب صنمه
بحسب استعداده . ثم من تلك المناسبات بحسب كمال الاستعداد وضعفه بحسب قبوله لتلك المناسبة
العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجائب والغرائب فهو من العالم النوري المثلي وما يحصل
من الانوار القواهر مع القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها للنور الانوار ولكل عال اي ولكل نور
عقلي عال اشرف مما يحصل من ظل الشعاع اي الاشراق لان المشاهدة اشرف من الاشراق فيكون
ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفي الشعاع مراتب ايضا وطبقات اي اختلافها
بالفاعل والقابل كما علمت في القواهر اصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية الرتبية المنتهية
الطبقة وكون كل عال علة لما دونه الى اخر المراتب ومن الامهات اي منها نفسا ما حدا ما من العقول
والنفوس والاجرام والهيآت ومنها عرضية من الشعاع وساطية على طبقات اي ومن القواهر
اصول عرضية حاصلة من الشعاع وساطية هي اشعة الطبقة الطولية العالية ومن على طبقات كثيرة
ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب وتحليل منها شيء من القواهر والنفوس
والاجرام والهيآت واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها اي متقدم
الحركة ومتأخرها اما انه مقدار فلان له امتدادا مقداريا مختلفا بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة
اعظم من الشهر والشهر من اليوم وهو من الساعة ولمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المنقسمة
وكلما طابق المنقسم فهو منقسم واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار الشيء واذا
لم يكن مقدار الشيء ثابت ولا الشيء فيكون مقدارا لغير ثابت وهو الحركة ولكن لا مطلقا بل حيث اذا
جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها لانهما انما يجتمعان في العقل دون الخارج وكذا اجزاء
الزمان وهو احترازا عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث جمع
اجزائها معا وضبط اي الزمان بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان

بجعاث

لما لم يكن

لما لم يكن له مقطع كما سنبرهن في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة بخلاف
المستقيمة التي لها مقطع كما عرفته واستحفظ من المستديرات باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق
الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك ويعلمون من كل حركة واحدا ومما الاعتبارية يوما وشهرا
وسنة ودورا واعلاف غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون لها وتحدس من تأخر كل
الامر كالتسير من الصبح الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يقتضيه قصده اي الى فوات امر يقصده بعينه
وهو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا ان امرا قد فاتك وهو الزمان اي الذي من الصبح الى
الظهر علما متفننا به لان الفائت شيء لا ثبات له علما يشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت
بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير ذلك واليه الاشارة بقوله ونعرف انه مقدار الحركة لما فيه
من التفاوت وعدم الثبات اه واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية بل هو ازلي
ابدي والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني اذ لو كان كذلك
فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده اه لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون اي ذلك
القبل نفس العدم اي عدم الزمان فان العدم للشيء قد يكون بعده اي بعده ولا امرا
ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امر غير ثابت يتجدد وينصرم ايضا
قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان وهو محال ومن هنا قال ارسطو من قال بحدوث
الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن
بعض الاول ان الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال
يكون واجبا للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى او وجود العلة التامة
بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال وههنا
قد لزم فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا انما
لزم لكونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدأ له اي لهذا الطريق المذكور وهو انه
لو كان له مبدأ يلزم ان يكون له مبدأ ومن طريق اخرى اي يعلم ان الزمان لا مبدأ له وهو طريق اثبات

حوادث لا الى اول وذلك لانك قد عرفت ان الحوادث تستدعي عللا غير متناهية لا تجتمع فلا بد من حركة دائمة ولا بد وان تكون ای تلك الحركة الدائمة المحيط وعرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات من طريق آخر اى غير الطريق الذي علم دوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدأ لها فكذا الزمان الذي هو مقدارها فلا مبدأ له الا من الطرفين والزمان ايضا لا منقطع له اى لا نهاية له اذ لو كان له منقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد وبعده اى الذي هو بعد وجوده ليس عدمه اذ قد يكون العدم قبل ولا يساويانه كما سبق اى ثانيا يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت متجدد منصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان زمان وهو محال واذا عرفت ان الزمان لا بداية له ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل لانه شيء واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كشعور شيء فيه بملاقاة جسم آخر او بوصول مركز الشمس الى محاذاة الافق ونحوهما فاطراف الوهمي للزمان وهو الآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان الفرضية بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل ونسبة هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض وكما يطلق الآن على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذي عن جنبيه كما يقال يكتب الآن استحالة وقوع الكتابة في الآن الدفعي دون الذي في حواليه وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى جزء وهو الآن فاذا يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي والزمان الذي حواليه فالاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد ولا بعد قبل والمستقبل بخلاف هذا اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل ولا بعد بعد والآن اى وان لم يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن يلزم اشكال التشابه وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية

بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى هذا فالاستثناء من قوله ويعتبر يحتمل ان يكون استثناء من قوله والمستقبل بخلاف هذا والآن لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد كالاقرب من اجزاء الماضي اليه لزم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو باطل والاول اظهر والفيض ابدي فيكون العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب الذي هو مفيض ذوات الممكنات ودائم الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه فيدوم العالم بدوامه اى دوام الفيض لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اى في التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لساوى مبدعه لان الواجب لما كان علة تامة للعالم فكما يلزم من وجود الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود الواجب قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم قبل تعالى عنه علوا كبيرا اذ اللزوم الذي بين العلة والمعلول على نحو واحد وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بقوله كما ترى ان النير يتقدم على الشعاع اى بالذات لا بالزمان وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبله فيما يمكن اى فيما امكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع الشمس قبله اما الموجب في نفسه وهو العالم في مثالنا لا يساوي ما يوجبه وهو الواجب وان داما معا بل يدوم وجوده اى بل الموجب من الموجب صدر وبه حصل فان المعلول من العلة دون العكس واما ما يقال اى في ابطال حركات لا اول لها ليلزم منه حدوث العالم وهو ان الحركات اى الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمعة في الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا وله ترتيب فتناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم فغلط اذ الحركات المتعاقبة كالاعداد وحركات المحدد التي كلامنا فيه مستحيلة الاجتماع لا كالاعداد غير المتناهية في حركات الافلاك

العالم

والآخر بالمعلولية

ليس

ويستدل بعدم الشعاع على عدم النير

فالحاصل ان وجود العلة يوجب وجود المعلول وعدمها يوجب عدم المعلول لا ان وجوده وعدمه يوجب وجود العلة وعدمها وان كان الاستدلال بالمعلول على العلة يكون مقررا كما هو برهان الإنّ

المجتمعة معاً قوله ولذا اي ولعدم اجتماع اعداد الحركات ش قد صح عدم النهاية فيها فلا مجموع لها فانها
عدمت وبرهان النهاية ضربت انه انما يتاتى فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتب ولا كذلك الحركات
لانه لا يمكن اجتماع احادها معاً ش وفرض المحال اي اجتماع الحركات الماضية ليبتني عليه استحالة شيء و
هو حدوث العالم ش قد عرفت بطلانه اي فيما سلف من القواعد في اخر المنطق وما كانت الحركات
علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وبين ان الحركات غير متناهية قال والعلل التي وجد فيها
النهاية اي من علل الحوادث ش هي الذوات الثابتة الفياضة لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم
اجتماعها قوله وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها
متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو
ممتنع انما يكون اذا كان غير المتناهي المترتب لم يحصل بعد اكثر من معدومين لا يوجد الاخير
منها الا بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهى ش فما يتوقف عليه لا يحصل ابدا
لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف
من الحركات والحوادث على حركات وحوادث في المستقبل يجب تناهي تلك الحوادث
المتوقف عليها والا استحال وجوده ش اما اذا كان الغير المتناهي اي الذي توقف عليه الحادث
ماضيا ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده فهو محل النزاع اذ كل حادث عند الحكيم مسبوق ب
حوادث لا الى اول في الماضي بالتقرير السالف فمنع حصول الحادث بناء على توقفه على حصول
ما لا نهاية له في الماضي منع لمحل النزاع وجعله مقدمة في ابطال نفسه مصادرة على المطلوب الاول
قوله والذي يقال ان الآن هو اخر الماضي فيتناهى اي الماضي لان كل ما له اخر فهو متناه ويلزم
من تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية ومنه حدوث العالم ش فان عني بانه اخر اي بان الآن
اخر الماضي انه لا اخر بعده فهو كلام فاسد لان عند الحكيم بعد الآن مفروض آنات وازمنة
متناهية كل منها اخر ما قبله وان عني انه اخر ويكون بعده اواخر كل منها اخر ما قبله
فهو كلام صحيح فانه اخر هذا الماضي وهو اول ما سيأتي اذا جعل مبدأ وكل واحد من الزمان

وفي بعض النسخ من الزمانين ش في جانبيه او في بعض النسخ في حاشيته اعني الماضي والمستقبل الا بتناهي
وكثيرا ما يظنون هو ان حكم الجميع بناء على ان الحكم على كل واحد كما يقال كل واحد من الحركات مسبوق
بالعدم فيلزم ان يكون الكل كذا اي مسبوقا بالعدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا قوله وقد
دريت انه لا يلزم او ما ذكر من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان الكل
اسود باطل منقوض بالابعد ولا يحصى من الصور فان لك ان تقول كل واحد من اعداد السواد
على هذا المحل ممكن الحصول في زمان واحد محدود اي معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا
فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع فصل في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي
لزيد هو شجاع فالنقض على نفوسها بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري وفي كيفية صدور
النفس عن العقل والغرض منه ش لما ثبت ان الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة
مدبرة واثبتنا ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات
وذلك لاشتغالها بالعلائق البدنية وانحجابها عن عالم النور بالعوائق الجرمية ويلزم منه ان
يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية هو الاخس والمجرد عن المواد الجسمانية يكون الاشرف
ولهذا استنبط ما ذكره فقال فلما كان النور الاخس ما عنده الظلمات فالاقرب الى الظلمات
ابعد عن الكمالات النورية ش واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك استحال ان لا يكون
لغرض يعود اليها اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا تقع والفرض اذا كان
خيرا في نفسه مثلا فما لم يكن اوجب واولى بالاضافة الى المختار الحكيم لا يقال انا قد نقصد
الفاقد حريص لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان الى
الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او يكون الاحسان وتركه
بالنسبة اليه سواء ويتبين فان كان الاول فبفعل ذلك الاحسان يحصل له تلك الاولوية
هي الغرض العائد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء
ضدان فاجتماعهما بين البطلان واذا كان لغرض فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها

لان الحركات ارادية وكل مريد
ومختار فلا بد وان يختار
احد طرفي النقيض لغرض
ح

لا جائز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له في السافل لا مطلقا ولكن من حيث هذا سافل وذاك
عال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان
الاولى به فعل فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل
من حيث هو مستكمل ناقص بما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فيفعل السافل عاليا والعالي
سافلا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما كان اقرب في مراتب العلية والمعلولية الى واجب الوجود
والسافل ما كان ابعد فيها منه ويلزم ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس
وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد لغيره اخس
من ذلك الغير فلكان الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة قلنا الاحتراز
بقولنا من حيث هذا سافل وذاك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله فان الغنم افضل من
الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته اشرف من الغنم
ولو لم يعتبر في الراعي الاجارة للغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال
في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى الامة والى هذا اشار بقوله وعرفت ان حركات
البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست هي لما تناله دفعة او لا تناله اصلا لان الحالين يقتضيان
الانصرام للحركات للنيل او اليأس فهي لنيل مقصود نوري اي عقلي تناله الانوار المدبرة عن
الانوار القاهرة وهو نور سانح اي عارض للمدبرات عن نور الانوار وشعاع قدسي اي عقلي
عارض لها ايضا ولكن من القواهر لاختصاص السانح بالفائض عن نور الانوار ولو لم يكن
في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد ما كانت فيها اي في البرازخ الحركة المتجددة
دائما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا يقتضي التغير ثم ما يتجدد في الانوار المنفردة
ليس امرا من الظلمات اي امرا مظلما من التناسل والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا
لجلب ملائم او غضبيا لدفع مناف لما سبق ان مراتب الافلاك حركاتها واجبة الدوام فيجب ان
تبتني على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا ومن انها لا يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص

الشهوة والغضب

الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والتنمي والتوليد من
والمزاج وامتناع ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفه على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها فيكون
امرا نوريا من القواهر اي فائضا منها متجددا وليست اي المتجددات في المدبرات العلوية
صورا علمية فانها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها وكذا بما فوقها الا انه يلزم
علومها ولا نقص مثقال ذرة للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث ووجوب تكرارها
في كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلى ما تعلم ان الضوابط كلها للموجودات
الحادثة متناهية واجبة التكرار ونسب للموجودات المترتبة القاهرية ايضا متناهية وان كثرت في
العلل والمعلولات اي القاهرية وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلمية الواصلة
الى نفوسها وهي متناهية وجب تناهي حركاتها فليست الا لغير متناه التجدد مما ذكرناه من الشعاع
القدسي اللذيذ واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات فاعتبر بحال
الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما حصل في نفسه من الهيآت كالمناجي مع نفسه بامور
عقلية يتحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه عادة للتحريك عليه ولهذا اما ودي طرب العشاق الى التصفيق
ورقص وحركات من البدن مناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية للاشراقات
العقلية تنفعل عنه كل بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية
وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على
نفوسهم كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجيدها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم
فالتحريكات تكون معدة للاشراقات والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات فمن الحركة
المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد وانما قد تغاير الحركتين
بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اي مانعا فلتوقف الحركة على الحركة ولما انه
غير ممتنع لتغايرهما بالعدد كما في مسألة البيضة والدجاجة فلا زالت الحركة شرط الاشراق
والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهلم جرا وانما ولما كان كل تحريك ارادي

فهو لشوقه بطلب المزيد ويختار حصوله على لا حصوله وكل مختار محبوب ودوام الحركة يدل
على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق قال وجميع
اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم وتوالي الحركات اي تتابع
اعدادها الفرضية على نسق واحد اي من السرعة والبطؤ وغيرهما مما يمكن لحوقه بالحركة في الافلاك
لتوالي الانوار السانحة اي الفائضة عن نور النور على نسق واحد في الانوار المدبرة لان فيضان
الانوار المتتابعة من نور النور عليها تجري على وتيرة واحدة ولما كان الفلك فاعلا متشابه الافعال
في بعض النسب الاحوال الى الفلك فيكون بسيطا ومقوما لطبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف
قوى وطبائع بل كل جرم منه يشابه الكل في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلا يتخالف النور عليه
والشكل ما احاط به حد واحد وهو مجسم ان كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب مثلا
ومسطح ان كان سطحا كالدائرة والمربع مثلا فكان شكل الفلك متشابها والا لاختلف تأثير
قوة واحدة من الصورة النوعية في مادة واحدة هي البسيط وهو محال ولا متشابه اي من الاشكال
في وضع ما يفرض له الا الكرى اي الا غير الشكل الكرى لاختلاف وضعه او اي غير الكرة اذ في جانب
منه سطح وفي آخر خط وفي آخر زاوية فيكون شكل الفلك كرويا وكذا كل بدن بسيط كالعناصر
فيكون اشكالها كروية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن للمدبرات البرازخ العلوية العلائق
الشهوانية والغضبية وما يتبعها عن عوالم النور اي من الامور الوهمية والخيالية البدنية
تقبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها من الانوار كالقواهر ونور النور فيما قبلت اي بسبب
ما قبلت من نور النور اي من السوانح واشتركت المدبرات فيه اشتركت في تحريكاتها في الدورية
وبما اختلفت اي وبسبب ما اختلفت من الاشراقات اي الفائضة عليها اختلاف عللها اي الفاعلية
وهي القواهر في الشدة والضعف اختلفت في تحريكاتها اي في السرعة والبطؤ والجهة والنور المدبر
وان كان اي وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين ولكن بواسطة وهو ما في الطبقة الطولية
من القواهر العقلية وكان كثير قبول الاشراقات اي من جميع ما فوقه لا يكون في كمال الجوهر كنوره قاهر

فان القاهر

فان القاهر انما يفيض النور المجرد لكمال البرزخ اي لاستعداده لقبول النفس من الارباب
العظيمة اي التي من ارباب الاصنام وتدبيره اي انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ و
لان يدبره على ما يليق بشرف البرازخ متناهي القوة اي افاض النور المدبر متناهي القوة
ليستحكم مع البرزخ علاقته لانه متناهي القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة بين متشابهين
في القوة دون المختلفين فيها واذا وجب تناهي قوة المدبرة لاستحكام العلاقة فلا يكون
في كمال الجوهر كالقاهر الذي غير متناهي القوة وانما لم يقتصر في بيان ان المدبر لا يكون في
كمال الجوهر كالقاهر على ان المعلول لا يكون في كمال الجوهر كالعلة لانه كان يريد ان يبين
في ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ايضا فلهذا فرع على الوجه المذكور
دون ما ذكرنا قاعدة في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها وان الممكن
الممكن لا يستغني عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق
تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج بلفظ في ان كان الوجود خارجيا
والى الذهن بلفظ في ان كان ذهنيا فللشيء من علته الفياضة هويته اي ذاته وحقيقته
كما هو راي الاشراقيين لا وجوده كما هو راي المشائين لانه اعتبار عقلي لا هوية له في الاعيان
لتوجد فيها ولا يستغني الممكن اي سواء كان في حال الحدوث او في حال البقاء وسواء كان
دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن
والنبات والحيوان واشخاص الكائنات الفاسدات عن المرجح لوجوده والا لانقلب بعد
امكانه في نفسه واجبا لذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح ورجح وجوده
نفسه لكان واجبا واما في حال البقاء فلانه يمكن العدم ح لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته
لكان ذلك الامتناع دائما لان ما بالذات لا يفارق في حال واذا امتنع عليه العدم لذاته
دائما كان واجبا لا ممكنا وهو ممتنع لاستحالة انقلاب الحقائق بعضها الى البعض ولان بطلان
المعلول قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر فان

وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علة الفياضة لتوقفه على علل اخرى
اي غير الفياضة زائدة وهي امور استعدادية مادية لافتقار كل مركب من المواليد اليها
والى غيرها من التيام الاجزاء وارتفاع الموانع وحصول الشرائط حتى يفيض المفارق عليه
ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا افسد مزاجه انعدم ذلك المركب مع بقاء علة الفياضة لتوقفه
على غيرها فان قيل لا نم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في
حال البقاء على ما يدل عليه بقاء البناء بعد فناء البناء قلنا لا نم ان البناء علة بقاء البناء بل هو علة
حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة ثباته كالبناء فان علة حدوثه
هو البناء لجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها
ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه فانه علة حدوث شكل الماء
وعلة ثباته ما دام الماء فيه والثاني لا يمكن بقاؤه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة
البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه
غير علة حدوثه فيستمر وجوده بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان
يزول علة الثبات ايضا وهي يبوسة العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون
للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفين كالصنم فان علة حدوثه فاعل مثلا وعلة ثباته يبس العنصر
وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا كالقالب المشكل للماء ونور الانوار لوجوب وجوده
علة وجود جميع الموجودات اي الممكنة بواسطة وبغيرها وثباتها اي وعلة ثباتها
ايضا فما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زائدة كما مر ذكره وكذا القواهر من الانوار
اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معها
فللتوقف المذكور والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة فاسدة لا يفارقها
انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا
الى ان نفوس الافلاك يتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلق

بعض النفوس

بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك الكمال
العقلي ثم يفارق الى عالم العقل ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر المقالة الرابعة
في تقسيم البرازخ وهيآتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول فصل كل جسم اما ان يكون
فاردا اي مفردا يعني البسيط وهو ما لا تركب فيه من برزخين مختلفين كالافلاك و
العناصر واما ان يكون ممتزجا اي مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو
ما يتركب منها كالمواليد الثلثة لتركب كل منها من العناصر وكل فارد اي بسيط فاما
ان يكون حاجزا وهو الذي منع النور بالكلية اي عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده
كالارض من البسيط والجبال والابخرة الغليظة المتراكمة من المركبات وقس عليه امثاله
مما يأتي واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا كالهواء النقي الشفاف اللطيف واما مقتصدا
وهو الذي يمنعه منعا غير تام وله في المنع مراتب كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة
مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء مادتها وكدورتها وكثرة تشفيفها وقلته
وكذا الحال في الماء بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزة وهو ما منع النور بالكلية مستتر لمنعها
النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولذا ينكسف التحتاني منها الفوقاني وغيرها اي
وغير حاجزها الذي هو الكواكب وهو اجرام السموات لطيف وهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول
الى الكوكب ولا انوارها عن الوصول الينا ومنها اي الافلاك برازخ قاهرة اي لما دونها
من العناصر ولذا سمي الافلاك بالاباء والعناصر بالامهات وما يتولد منها بالمواليد ولا تفسد
ولا تبطل لما بينا من دوام الحركات اي الفلكية لموضوعاتها ومنها الافلاك ولان الحركة عرض
يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها والبرزخ القابس هو ما تحتها يعني العناصر وما يتولد منها
وانما سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية او الاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات
من المواليد وغيرها كالآثار العلوية ولم تخرج القادر القابس اي البسيط العنصري
عن الاقسام الثلثة اي المذكورة قبل من الارض والماء والهواء لانه اما ان يكون قابسا حاجزا

كالارض او مقتصدا كالماء او لطيفا كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر
الفلك وهو عنده الهواء لا غير وليس بيننا وبين الاجرام العلوية حاجز ولا مقتصد والا لحجب
عنا الانوار العالية اي اضواء الكواكب واشعتها والتالي باطل فالمقدم مثله فليس اي بيننا
وبينها الا الفضاء وهو الهواء لا غير وما يرى اي في هذا الفضاء حاجزا من السحب وغيرها
كالضباب ونحوه فانها من ابخرة اي مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية
وهي مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها وصفائها
وكدورتها والماء طبعه الاقتصاد الآن يمازجه شيء آخر بكدرة ويصيره حاجبا كالطين
والتراب وغيرهما مما يكدر الماء من الجامدات والمائعات هذا حكم البسائط الحاجزة
والمقتصدة واما المركب منها فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجبا
وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه اشار بقوله وكل مركب
فبحسب الغلبة ينسب الى احد جزئه والمركبات الغالبة اذا كانت مقتصدة كالبلور فانما
اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء وهذا ظاهر لكن يجب ان نعلم ان الغالب
على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية اي الجزء المائي فيه اكثر مقدارا واقل
قوة اي جذبا الى مكانه من الارض ولذا كان مكانه الارض وقال جماعة وهم المشاؤون
ان اصول الغواسق اي العنصريات اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب
هو الماء وحار رطب هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري
لا يخلو عن احد الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة فكيفية توجب عند
الفلك حركة الشيء عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة فكيفية توجب
عند الفلك حركة الشيء الى الوسط من شانها التسكين والتعقيد لانه لا يخلو الميل عن كونه
وهو للحرارة او الى الوسط وهو للبرودة على ما نشاهد في الحمامات من صعود المتسخن
للحرارة ونزوله للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين الرطوبة واليبوسة لانه

اما ان يقبل

اما ان يقبل الشكل وتركه بسهولة وهو للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة واذا تركبت الكيفيات
الاربع حصل حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز
ان تكون في بعض البسائط حرارة او برودة فقط لان التقسيم الاول اشتمل على الرطوبة
او اليبوسة ولا ان تكون فيه رطوبة او يبوسة فقط لمثل ذلك ولان يجتمع فيه الكيفيات الاربع
او الثلث لان لا يجتمع المتضادان فلزم ان افراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط التي هي اصول
الغواسق اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة
وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة والحق يأبى هذا اي كون النار عنصرا آخر فيما بين الهواء والفلك ثابتة
مفهومة بل هي انما هي عندنا كيفية خارجة فان النار اما ان ياخذوها كما عند العامة اي على ما
هو المفهوم عندهم وعندهم النور داخل في مفهوم النار ولهذا يسمون الشعل والجمر نارا
لوجود النورية فيهما ولا يسمون السموم نارا وان افرط حرها لعدم النور فيه واما ان ياخذوها
على اصطلاح آخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت هواء
حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التي عند الفلك قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار تنقلب
في الحال هواء لانه لا يبقى عند شدة تلطفه مستعدا للظهور النوري فيه فينقطع عنه سلطة الحرارة ايضا
اي كما انقطع عنه سلطة النور فلا يبقى نارا اي شيء من الاصطلاحين ويبقى هواء الا انه يكون حارا
بعد ومن خاصية الحرارة التلطيف فيكون صعود المرتفع لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه
نارا ولو كانت اي القاصدة للعلو نارا فيه نارا او على الحرارة التي كانت فيه لا حرقت ما فيها وما
على خط مستقيم وليس كذا فلا يبقى نار الحجة ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاوره
الفلك فيكون هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول
الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفي بعض النسخ والشهب وهذا الكوكب
فهو خطا لان الحرق ليس من خاصية النار فان الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديدا
يحرق والاستدلال بما يرى في المصابيح من شبه ثقبة في صنوبرتها وانها نار ولهذا ينفذ

اصطلاح

فيها البصر ونحرق ما لاقته ليس بشيء فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في القبة نارا بل انما هو هواء فان النار كلما كانت اقوى فهي اقدر على الاحالة اى الهواء بالتلطيف وان ضعفت عن الاحالة اى عن احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف فيكون الدخان ولذلك يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل في اليابس لقوتها فما قرب من القبلة ونحوها اى من اصول الشعل تلطف فصار هواء لقوة النار ويبقى معه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هولاء اى المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذى لم يقبل التشكل وتركه بسهولة وليس ما عند القبلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارق اى ما عند القبلة والفلك الهواء الا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص فهو هواء حار وان فرض اليبوسة بمعنى الالتصاق بالغير وسهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء وجب ان يجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارة بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اى الملاقية لها او القريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان يكون هي يابسة بل على قاعدة اى قاعدة هذا القائل اذا اطلق مواد ما بالتحليل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا او هواء فصيرته ميعانا فالاصول اى اصول العناصر ثلاثة حار ومتقصد ولطيف واعلم ان اللطيف اى الهواء او ما يجرى مجراه في اللطافة كالابخرة والادخنة الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء او ما يجرى مجراه شديد السخونة ويزيد الحرارة بازدياد اللطف ويكون اللطيف اشد سخونة من الكثيف لبطلان القول الاختلاف اجزاء الهواء في الحرارة والبرودة ونقصان حرارة الابخرة والادخنة بازدياد اللطف والبعد عن الارض ووجدان الكثيف احر من اللطيف والى الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد تقل فيه اى الحرارة ولهذا قيل انما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان يختلف الهواء في الحرارة

مع كون الا... مستعدا والهواء لطيفا ... والبرودة

وليس انها تنفى الرطوبة صح

والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض فيهما بسبب كثرة انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك بسبب سرعة حركته وسطه وبطوء حركة طرفه وهو ما قرب من القطبين وما بعد عن الارض والفلك كرة الزمهرير باردة لمخالطة الابخرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليس الصور الا الهيات الظاهرة اى الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان كذلك فلا معنى لقائل ان يقول اللطيف الذى هو اشد حرارة لصورة اخرى غير التى للهواء فلو حرارة وان سمى ما اشتد من الهواء حرارته نارا فذلك مسلم جوازه اذ لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات فيكون اى يبقى عند هذا القائل المسمى اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها وقول القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء فما طلبت موضعا اعلى اى من موضع الهواء بل وقفت عنده اى عند الهواء ولا يقف كما هو المشاهد من ارتفاع شعل النيران وصنوبرات المصابيح عن الهواء الملاقي له كلام غير مستقيم فان الخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتفاعه الا انه لا يحتاج اى عند اشتداد الارتفاع الى حقيقة اخرى بل الا انه لطافة اخرى فزيادة الارتفاع لصيرورته الطف لا لصيرورته نارا ثم من الذى شاهد نارا ارتفعت حقيقة الى مقعر الفلك هو ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة انما لاصولها استحالت على الفور هواء وما عند الفلك يقول الخصم انه يسخن بحركة الفلك اى هو هواء يسخن بحركته لا انه عنصر آخر هو نار ثم الجهابذة اى المشاؤون في المزجات ادعوا فيها نارية واذا علمت ان النار التى توهموها عند الفلك لا تنزل الينا فاسراد الفلك لا ايضا اى على الاستقامة لتنزل الينا بل ان سلم فعملها انما يكون على الاعداد وما يفرض فارض انه ينزل ليبرد اى ليبرد الثقيل على ما ظن لا يكون نارا اى نارا تلطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والمطفي المزجات لجزء جوهرها النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التى عندنا تلطف وتحلل ولا تكون نازلة ببرد كما ظن فلم يقع في الممتزجات الا حرارة نامية او ناقصة اى من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء ميعانا

لم يكن فيها الى الممتزجات عنصر آخر هو النار

ای ص

٣٢٨

لحرارة وهو اذا تمكن برده اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او تمكن برد الهواء المتعاقب
اى من الآلات الهواء حار بالطبع وبرده عارض تجمد كما فى صميم الشتاء الآن اذا قرب
الميعان من الارض فالحر غريب اى فى الماء ليس له من ذاته وانما هو من النور اى الكوكبى
كشعاع الشمس او الحركة المعلاة بالنور اى المدبر كالماء المسخن بالخضخضة والبرد التام
اى كما فى الماء المتجمد مثلا ليس معللا بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما فان البرودة
لو كانت معلولة بالماء لماهيته وحدها لما نقصت ولم يزل ان يزيلها عنه الا زمانا بالذات لا يزول
ولا يزال فهى اى البرودة معللة به اى بالجسم العنصرى كالماء والارض وبعدم المزيل
من الحرارة وموجباتها ومن الحركة المسخنة ومجاورة الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين
ان البرد معلل بامر عدمى استشعر انه يتوهم انه عدمى فاستدرك وقال الا ان البرد وجودى
اذ الباردة كالجمد اى الثلج ونحوهما يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمى لا يؤثر تاثيرا
وجوديا محسوسا وان جاز ان يكون جزءا لكان ارتفاع الموانع فانه جزء العلة التامة
واللازم للماء فى الاحوال كلها تسخن او تجمد الاقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلور فى الاقتصاد
الا ان يخالطه شئ اى ما يزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد بيان
انقلاب بعضها الى بعض اعنى بيان الكون والفساد الذى هو تغير الصور الجوهرية عند
من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بها فقال والهواء ينقلب ماء كما فى ما يركب
الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان تكون اى تلك القطرات للترشح
اى من داخل الطاس الى خارجه وهو ظاهر لانها تركب الطاس وان لم يكن فيه الجمد
من داخل اصلا ولانه تركبه وان كان فيه الجمد داخل الطاس ولم يتحلل منه شئ وايضا
تركبه لا فى موضع الرشح ولو كان لم يكن شئ من ذلك ولكان من الماء الحار اولى للطف
وسرعة نفوذه والوجود يكذبه فتعين ان تكون اى تلك القطرات هواء صار لشدة البرد
ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان القطرات لو لم تكن للترشح كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان تكون

لانجذاب الاجزاء

انجذاب الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما هو راى منكرى الكون والفساد
قال وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائية المتبددة فى الهواء انجذبت اليه ولو كان كذلك
لكان انجذابها الى الحياض كثيرة وفى بعض النسخ كثيرة اولى لان الانجذاب للبرد وبرد الحياض
المملوءة ماء باردا او جمدا اكثر من برد الطاس وليس كذا اذ لو كان كذا لكان ركوب
القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان الطاس وان كان
مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات يركبها من النداوة مثل ما كان دونها اى دون الحياض
وذلك اى ركوب النداوة فى جميع المواضع سواء اى على السوية فرض فيه اى فى الجميع الابخرة
كثيرة او قليلة ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة
الابخرة اكثر وعند قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا بقوله
فرض ويكون التقدير وذلك اى ركوب النداوة حاصل فى جميع المواضع سواء
فرض الابخرة كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء يصير هواء بالتسخين كما فى
الابخرة وهى ما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار تسخينا شديدا
اى تحللا شديدا وانحلالا بالغا وتلطفا فى الغاية حتى يزول اقتصاده اصلا بحيث يلطف
بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون هواء وانقلاب الماء ارضا يرى من استحجار المياه
اى بعضها لا كلها ولا جلها على ما يشهد به الجمع المعروف فى الحال اى حالة الجرى عن بعضها
وهو مشهور معروف فى بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية فى الماء تنعقد
بعد انفصال الماء عنها بالتبخير فليس بشئ لانه لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء الارضية
فيه لكثرتها ولما كان التحجر خفيا لتوقفه على التبخر وهو لا يكون دفعيا ولئن قيل واذا
جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب بعض الحيوان حجرا كما ورد فى الاثار ان جماعة
مسخوا حجارة ونؤيده رؤية المسافرين فى المدن الخربة من هذه الاثار كثيرا
وانقلاب الهواء نارا اذا نودى به يرى فى القدح وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير

والنفاخات العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين بعد سد منافذه التي يدخل فيه الهواء
الجديد فانه يحيل هواء الكير لما النارية ولذلك قال التي يجعل الهواء نارا اذ هي نورية
والسموم من هذا القبيل عند بعض لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات
لكنك قد علمت فيما سبق ان الحر لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء
الى النار دون عكسهما اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد اتى بجميع الازدواجات
التي بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض والهواء
الى النار يجب انقلاب الآخر اليه اي الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول فكما يشاهده من
اصحاب الكيمياء من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة وصيرورتها مياها واما الثاني فكما يشاهد من الشعل
الصاعدة الصائرة هواء لانطفاء الحرارة المحسوسة فيها والا كان في الادوار الغير المتناهية
لم يبق شيء منه اذ لكل لا انقلب الى هذا فلا يبقى منه شيء وهو ممتنع لانه يستعقب العناصر وتختل
نظام التركيبات لا بد له من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اي انقلاب كل من العناصر الى الآخر
اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلاب
الى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فيثبت الحامل وهو الهيولى
عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اي الى الصورتين او الكيفيتين
التي خلعت والتي لبست سواء اي الامكان اي في امكان خلع احدهما ولبس الاخرى
فيكون لها حامل مشترك يخلع احدى الصورتين او الكيفيتين ويلبس الاخرى والنار
ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها شابهت العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر عند
من يقول بها منا وهي اي النار ذات النور التي تعظمها الفرس على انها طلسم اردبهشت
وهو نور قاهر فياض لها اي للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم
من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع المدبر له فهذه الاشياء ينقلب
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة اي البسيطة يعني ان من شأنها ان يكون بالقوة دون

شابهت

ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤون فانه ابطل فيما سلف وبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخي
فلذلك قال والهيولى هو البرزخ اي الجسم نفسه في نفسه اي لا بالقياس الى غيره
برزخا وبالقياس الى الهيآت اي الاعراض القائمة بالجسم حاملا ومحلا او بالقياس الى
المجموع منها اي من الجسم ومن الهيآت وهو النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى
الافلاك غير مشتركة اي هيآت برازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل وهو واضح مما مر
غير مرة فصل في بيان ان نهاية الحركات كلها الى الانوار الجوهرية والعرضية ولهذا صدر الفصل
بالدعوى وقال ولك تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اي الاعلى النور اما نور مجرد
مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره اي من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة
المحركة لما عندنا كما نشاهد من الابخرة ومن ما ينقطع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع
من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياهما الى فوق ثم شرع في بيان ان كل
حركة الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى السفل ليس بمجرد طبعه اذ لو كانت نفس حركته
بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك وهي اي حركة الحجر على القهر
والقاسر اي واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى
نور مجرد مدبر كسائر الاحجار التي يرميها الانسان الى فوق او امر ما معلل بحرارة نورية
ونزول الامطار ايضا اي كنزول الثلج والبرد ونحوها كذا اي لامر ما معلل بحرارة نورية
لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان
بل لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق بالقهر فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا
ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار وسبب ذلك الحرارة ولا شك
هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية فيرجع اي حاصل الحركات كلها الى النور
كما في الحركات الارادية او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى السفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة
بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد

بلغ

بلغ

على البخار اى لوصوله الى الجو البارد الزمهريرى يتكاثف فينجمد و ما وليس انجماده الا بناء على حرارة على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات اى بخارات وانما سماها بها تجوزا باسم ما يؤول اليه كما في العصير خمرا وتكاثفها برد او نزولها قطرات وما تكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا وينحبس فيه الدخان واراد التخلص تقلقل اى ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم والمصاكة لينخلص يسمى اى ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من تمزيق عنيف للتقاوم ثم ينقدح ضوء عظيم هو البرق وهو نارية تحصل للمصاكة وانما يرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لابد له من حركة الهواء ووصوله الى الصماخ ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت القرع بعده بزمان وقد ابنى ان الرعد الذي هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة الابنائه على البخار وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان اى عن السحاب نازلا الى الارض لما نع منعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي فيشتعل لكثافة جوهره ودهنية مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي ريح سحابية دخانية سادجة تنفذ في الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها بل تسودها وتحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فتذيب الذهب في الكيس ومنها غليظ وهي ريح سحابية دخانية ذات نفودية تحرق جميع ما يصادفه من الاحجار والحيوانات في البحر وربما هدت الجبل وحركته والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانية توجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما وجب ينبغي هذه الاشياء واعتبر مثل المعنى في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتخطف المراكب من البحر وغيرها اى غير الصواعق كالحريق ونحو النار التي ترى نازلة من السماء متصلا بالارض وكالشهب وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء فان مادة الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصل مادته الى الارض يرى الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان لطف بسرعة لطف مادته انقلب نارا وشفت فظن انها انطفت وهو الشهاب وان لم

بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا ودار مع النار الدائرة او الهواء الحار الدائر بموافقة الفلك تشييعا له فهو الكواكب ذوات الاذناب وتختلف صورها ودمابقى اشتعالها لكثافة المادة وان لم يحترق حدث علامات حمر هائلة في الهواء فان اسنخج لغلظ المادة ظهرت علامات سود وقد يحدث من بقية مادة الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح على ارض غلب عليها نارية والدخان اذا ضربه البرد لارتقائه الى الطبقة الباردة وانكسار حره ببردها ينقل فيهبط او يرجع او ذلك اذا لم ينكسر حره ببرده وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع مجاور للفلك اثر لموافقته من القوابس اى مجاور من القوابس وهو الهواء المتحرك تشييعا للفلك في بعض النسخ لدفع مجاور الفلك اثر لموافقته من القوابس والمعنى واحد ودار حال عن المجاور وتحامل اى الدخان المصعود او المردود بتموج على الهواء الثقل المصعود وشدة اندفاع المردود متبددة اى متفرقا ومتوجها الى الجهات مختلفة اما الاول فلاختلاف اسباب المحركة واما الثاني فلمكابرة بعضها اثر سهام الى الجهات مختلفة كان منه الرياح اذ يحصل من قوة الحركة المتحامل تموج الهواء وهو الريح والسبب الاكثرى لحدوثها هو المصعود والاقلي رجوع المردود وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده لتخلخله بالسخونة وكان السبب الاول في هذه الاشياء ايضا الحرارة انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح ولا حرارة عندنا اى في عالم العناصر الا من شعاع النيرات اى الكوكبية او مما يقع من نيران حاصل بقدحها وهذا تبير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا فيكون السبب في حركة هذه الاشياء النور لان السبب الاول الحرارة وهي من النور العارض او المجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار والعيون الى مكانها الطبيعي وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون انما هو الابخرة المحتقنة اى في باطن الارض تتكاثف للبرد فتصير ماء وكذا الزلازل اى هي من ابخرة مجتمعة في باطن الارض تريد التخلص فاذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض وسبب الابخرة ما سبق

اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلاهما سببها النور مجردا كان او عارضا والحركات
فى البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات الآتية الاشراق من الانوار القاهرة ا
لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة الفلكية فينافى كون جميع الحركات معلول النور و
المباشر لحركة النور المدبر فالعلة هناك ا اى فى حركات الافلاك النور المجرد مع النور الشارق
والحركة اقرب الى طبيعة الحيوة النورية اذ هى مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون
فانه عدمى ا فلا يحتاج الى علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه مقابل للحركة اى عدم ملكة
فيكفيه عدم علة الحركة ا فان علة العدم المقابل للملكة هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى
علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة ا وهى ما لا حيوة لها فلولا النور القائم
اى بذاته وهو النور المجرد او عارض ا وهو القائم بالغير فى هذا العالم ما وقعت حركة اصلا فصارت
الانوار علة للحركات و الحرارات والحرارة والحركة كل منهما مظهر للنور ا اى معد لحصوله لا انهما علتان ا
اى الفاعلتان بل يعدان القابل لان يحصل فيه نور من نور القاهر الفائض بجوده على القوابل
المستعدة ما يليق باستعداداتها ا فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة
من الاشعة الكوكبية افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض واما النور
فيوجدهما ا اى الحركة والحرارة ويحصلهما مستخدما ا اى باجلة والنور فياض لذاته فعال لماهيته
لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب ا اى علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها
المفارق فان الكوكب اذا قابل كثيفا اعده ان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو مسمى
بشعاع الكوكب والنور التام ا كنور الكوكب له فى نفسه ان يكون علة ا اى معدة للنور
الناقص ا كالشعاع ولما وجب المثلث زواياه الثلث ا اى لو وجبت بغيره لامكنت
بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا لغرض دونها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال
والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل فرض المثلث دون الزوايا فهى واجبة به وكذا جميع الامور اللازمة
للماهيات علتها نفس تلك الماهيات فيجب بها لا بغيرها مع كونه ا اى كون المثلث هنا ا اى عرضا

ظلمانيا و

ظلمانيا وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض ا وهو نور الكواكب
يوجب نورا عارضا ا سواء اشعة الكواكب على شرائط كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل
كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى علة لعرض ظلمانى جاز ان يكون عرض
نورى شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة يستدعى احدهما صاحبه فيما له صلاحية القبول
اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها لا تستدعى الحرارة اذ ليس لها
صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف آثاره وتعدده لا لاختلاف القوابل ا اى الجسمية
والاستعدادات ا اى المختلفة بحسب اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلفت آثاره لانه فى نفسه
حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية ا ونعنى بالنور النور المدبر
لا انوار الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها قد تخلو
عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتها ا اى صحبة الحركة
والنور اتم من صحبة احدهما مع الحرارة ا لان الحركة قد تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك
وكذا النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت واللعل ونحوهما واذا فتشت الاشياء
لم تجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور ا فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجبى
الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود والجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين او
جسمانيين من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه ا لما عرفت فصارت
الحرارة لما مدخل فى النزوع والشهوات والغضب وتم جميعها عندنا بالحركة ا كاللثم والكلم
والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات ا اى الروحانية والجسمانية
ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة ا اى من بين العناصر واقرب الى طبيعة الحيوة ا
لما سبق ويستعان فى الظلمات ا اى على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة وعلى غيرها
من المآرب التى لا يمكن حصولها فى الظلمة بدون النار وهو اتم قهرا ا اى مما عداها من العناصر
واشبه بالمبادى ا اى المجردة لنوريته وهو اخو النور الاسفهبد الانسى ا الاشرف كما

من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهارا لما سواه
وطالبا لاعلى رتبة ومكان مثله في الجميع ولهذا عرف الاوائل النار بانها طفس شبيه بالنفس
اي في النورية والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس تقضي عالم الارواح كذا
النار تقضي عالم الاجرام وان لله تعالى عوالم وله في كل عالم خليفة كالعقل الاول في عالم
العقول والكواكب ونفوسها في عالم الافلاك ونظيره في عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة
الكوكبية في عالم العناصر وكذا النار سيما في ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية
بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها يتم استنباط العلوم
والصناعات ومعرفة السياسة والبلوغ الى غاية الكمال الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى
الانسب للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة خلفاء الله في ارضه وبلاده قوله تعالى
يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وكما ان
الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية في الليالي
المظلمة وبعض الاغذية والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة
لكنها صغرى اي النضج لان نور الانسان مجرد ومنحرف في نورها العارض فكانها آلة الانسان
بها يتم خلافته فلذلك قال ولها اي بالنار والنفس تتم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك
اي فلكونه اخا النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان
وجعلوه قبلة للناس يتوجه اليه في اوقات الصلوات والعبادات وبنوا له بيوت نيران معظمة
ومبانا لكل مكرمة واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك
الافاضل واكد ذلك واوجبه زرادشت الفاضل الموبد وانما عظم الفرس بعد ما ذكرناه لوجوه
الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوءها واعلاها مكانا ومكانا الثاني انها ما احرقت
الخليل عليه السلام الثالث ظنهم تنجيهم من عذابها يوم المعاد والانوار كلها اي سواء
كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانها واجبة التعظيم من عام نور الانوار فصل

في بيان الاستحالة

في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغير في الكيفيات لا في الصور الجوهرية فانه الكون والفساد
واعلم اولا ان بعضا من الاوائل القائلين بان الكيفيات الاول المحسوسة هي صور العناصر لما
ظنوا ان الاستحالة في الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية محال انكروا الاستحالة في الكيف وقالوا الحركة
لا تسخن بل تظهر الحرارة التي كانت كامنة في المتسخن وتبرزها ولهذا يقال لهم اصحاب الكمون والبروز
والمجاور للجسم الحار كالنار لما بل تفشو فيه اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم
فقال الحرارة التي توجبها الحركة ليس كما يظن انها كانت كامنة واظهرتها الحركة واعتبر بالماء
المخضخض فان ظاهره وباطنه يسخن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من
الباطن يعني كما ظنه اصحاب الكمون والبروز لبرد الباطن والتالي باطل فالمقدم مثله فالكمون
والبروز باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه
اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار بل تفشو فيه اجزاء نارية
معها الحرارة ومنه الاجزاء الفاشية فيما هي المسخنة لها لا المجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان
اي يسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في
القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواميهما ومنع الفشو اي ونسبة منع الفشو
وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة مسامه وكثرة منع فشو القماقم لقلة مسامها فكان يجب
ان يكون تسخن الخزفي اسرع وليس كذا لان الحديدي اسرع تسخنا فليس الامر كما ظنوا
ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف تدخل في الظرف المملو الذي لم يبق فيه مكان لغاش اي لم يخرج منه شيء
ولم يخرج منه شيء لكونه مسدود الراس حتى يدخل بدله شيء ثم الماء كيف لم يطف ما يضاده
من الاجزاء النارية الفاشية ببرودته ورطوبته ولو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد
ما فوقه اذ الاجزاء الجليدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وصده
ان الارض والماء والهواء اذا امتزجت اي بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها
وتم الفعل والانفعال المزاج بينها حصل منها المواليد وهي المعادن والنبات والحيوان

دون الآثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج

والمزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة فالمراد بالهيئة العرض وبجزء الجوهر

وبالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات

المتوسطة والمراد بالكيفية المتوسطة الكيفية التي تستحن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس

الى الحار وبهذا التفسير يخرج الالوان والطعوم والروائح وامثالها الحاصلة من المزاج

عن حده الحاصلة من كيفيات متضادة اي الكيفيات الاول المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات

لاجسام اي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل

كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولو لا تصغر الاجزاء لما احس كل واحد منها الآخر لما حصل

التفاعل الذي هو عند القائلين بالصور النوعية ان صورة هذه العناصر تفعل في مادة ذلك

وصورة ذلك في مادة هذا لئلا يلزم كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا على ما هو المشهور

وعند الذاهبين الى ان الصور هي الكيفيات لا غير ان كيفية هذا تنفعل في مادة ذلك وبالعكس

وهذا صحيح ان المشهور لا يمشي في المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد اذ لا صورتهما

بخلاف اختلاف الكيفيتين متشابهة في جميع الاجزاء اي لا تختلف في الكيفية المستبردة بالقياس

الى الحار وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة

البعض الآخر كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل

من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني وما بعده وهو قد يكون طبيعيا كمزاج

الانسان الحاصل من تركيب اعضائه الاولية وهي من تركيب اعضائه المتشابهة الاجزاء وهي من

تركيب الاخلاط وهي من تركيب العناصر وقد يكون صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين وامثالها من

المركبات الصناعية واذا علمت اي في اوائل المنطق ان الصور التي وضعوها اي المشاؤون

وهي الصور الجوهرية الجسمية والنوعية غير محققة اي في الاجسام ففي المزاج لا يكون الا

توسط الكيفيات بواسطة التفاعل على ان تفعل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء منكسرة

وكيفية الهوا

وكيفية الهواء في مادة الماء فتكسر برودته فيحصل كيفية لا يكون شبيهة بحرارة الهواء ولا ببرودة الماء

وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان تفعل الصور النوعية التي لبعضها في مادة البعض الآخر و

بالعكس ولان الصور باقية في الممتزج والا كان فساد الامتزاج لا بناءها على الصور الغير المحققة

وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اي عند المبطلين للصور النوعية ان الفساد تبدل بالكلية

اي هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات

اي من الكيفيات لا من الصور النوعية كما عند القائلين بها وتحصل من هذه المركبات اي المركبات

المزاجية المواليد الثلاثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه اي كل

ما كان له برزخ نوري وفي بعض النسخ زبرج نوري اي زينة نورية اذ الزبرج الزينة

وثبات به اي بذلك الثبات والنورية تشبه بالبرازخ العلوية اي الكواكب كالذهب

والياقوت وكونهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب والنورية كالزمرد

والزبرجد والبلخش الحاصل من العقول الفاضلة التي هي اربابها وهذه اصنامها كان محبوبا

للنفوس اي الناطقة مفرحا اي لها قد عز ولهذا يكون عزيزا عند من له ذلك كل ذلك

من جهة كمال نباته وامر يناسب الحجب للبصيص اي اللمعان من بصل في اللمع النوري فان

النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات بالليل ويستانس به ويزول عنها وحشة الظلمة

ولما كان الغالب على هذه الاشياء اي المواليد الجوهر الارضي لحاجتها اي لحاجة تلك

التي هي المواليد الى حفظ الاشكال والقوى وهو لا يكون الا بغلبة الجزء الارضي عليها اذ

والنبات لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذي هو رب نوع الارض عند الفرس و

لذلك قال وهو النور القاهر الذي طلسم الارض كثير العناية بها اي بهذه الاشياء وهي

المواليد لكونه طلسما غالبا عليها ولما كان ضمه اي ضم اسفندارمذ وهو الارض منفعلة عن الجميع

اي جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصة كذبانوبيته اي اسفندارمذ عن خواص ضم الاناث

اي حصة الاناث وفي بعض النسخ حصة الاناث وهو الاظهر والاول فكان ضم اسفندارمذ

وهو الارض منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها تؤثر في الارض وهي
يتأثر منها كذلك بحسب ان ينفعل استعداد منه جميع الانوار القاهرة التي هي ارباب الاصنام انفعال
اناث عن الذكور وطبيعة كل شيء اذا اخذ غير كيفياته اي الاولى المحسوسة وفي بعض النسخ عن كيفياته
والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كيفياته ومعنى
الثاني اذا اخذ ذلك الشيء مجردا عن كيفياته وانما قيده بهذا لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات
الاول فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الذي يكون ذلك الشيء صنمه على
ما سبق فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو استعداد منه وكذا طبيعة كل نوع غير
كيفياته صورة لذلك النوع فارباب الانواع هي طبايع الانواع ومدبراتها ولهذا سماها صاحب اخوان
الصفا الطبايع والملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوي على ارسطو في تعريفه الطبيعة
بانها مبدأ اول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها
فقال النحوي ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق
وهي المدبرة لها ومبدأ حركاتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت والمزاج
الاتم ما للانسان اذ لا اقرب منه الى الاعتدال على ما مهدت الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان
ابلق كما يوجد غيره من الحيوانات لان البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فيستدعي
من الواهب اي للصور وهو المفارق كمالا هو النفس الناطقة والانوار القاهرة عليه
استحالة تغيرا لها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار وتستحيل التغير
عليه فلا تغير له اي لنور الانوار ولا لها اي للانوار القاهرة ولما تشوقوا فقال كيف
لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما يحصل
بعضها كالواهب وارباب الاصنام الاشياء كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج
واستعداد استعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف
الفعل على استعداد القابل فبعد الاعتدال يقبل القابل من الهبات والصور التي

عن ح

ذكرناها

ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية اي والنسب الوضعية التي في الانوار القوية
التي للثوابت ما يليق اي باستعداد ذلك القابل مع معاونة التسيارات في ذلك ويحصل
من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعني جبرئيل عليه السلام ولهذا
وصفه بصفاته وقال وهو الاب القريب اي من حيث الرتبة من عظماء رؤساء الملكوت كما عقلت الاول
ومن معه في الطبقة الطولية القاهرة روان بخش روح القدس واهب العلم والتأييد معطي
والفضيلة على اي يحصل من بعضها وهو فلان على المزاج الاتم الانساني نور مجرد هو النور
المتصرف في الصياصي اي الابدان لانها جمع صيصية وهي ما يتحصن به الانسية وهو النور المدبر
الذي هو اسفهبد الناسوت اي البدن وهو المشير الى نفسه بالانانية وفي بعض النسخ
بالانائية وليس هذا النور اي النفس الناطقة موجودا قبل البدن فان لكل شخص اي
انساني ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها من النفوس البشرية واذ ذاك فليست الانوار
المدبرة الانسية واحدة اي بالعدد لانها واحدة بالنوع والا لكان ما علم واحد كزيد مثلا
كان معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد متفرقة في جميع الابدان
الانسية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانانية في كل بدن هو تلك الواحدة ولو كان كذا
كان ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية على
غيره ليس مدركا لغيره فاذن النفوس البشرية كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع
واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالابدان كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار
موجودة اي فاما ان يكون واحدة او كثيرة لان كل ما له وجود محقق لا يخرج عن احدهما والتالي
بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاول فلانه لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة قبل التعلق
كانت واحدة بعده فانها لا تنقسم بعد ذلك اي بعد كونها واحدة حتى تتكثر بانقسام كالاجسام
اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي غير جسم ولا جسماني حتى يمكن عليها الانقسام فان الانقسام
بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات والثاني باطل لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا

وتكون النفوس واحدة بعد التعلق

ومتولونها واحدة قبل التعلق

فالمقدم بط وفيه وجه آخر لم يذكره في الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة
بعد الانقسام مرحث من تلك الحادثة لا محالة والكساقة كلامنا لان الكلام في ان ما يتعلق
بالبدن حادثة ومن كل لكو اما الثاني فلقوله ولا تكثر فان ولا يتصور في بعض النسخ ولا كثرتها
وهذا انسب لكونه تقسيم الوحدة فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا بد انها من متعددة او
مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصل ظاهر لكن لا امتياز بشدة اي
بشدة النورية وضعفها اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى اي كل رتبة من الشدة
لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية اذ فوقه الانوار القاهرة وهي اشد نورية منها
واذا كانت هذه الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير
متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التميز اصلا بين النفوس التي لكل رتبة ولا عارض اي لا عارض
غريب اي غير لازم للماهية مفارق فان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلي بفرد دون
غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما يخصصه مادة مستعدة لذلك بالحركات
المخصصة لكن لا مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها لسبب
في عالم الحركات المخصصة وتحقيقه ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء المتساوية في
النوع لاتفاقات هي شوق اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان
الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعي
ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتاتى ذلك الا بحركة دورية كما قد علمت واما انه
لا يجوز ان يكون التميز بين النفوس بنفس ماهيتها لتساويها في تمام الماهية ولا بامر داخل
فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للماهية لاشتراكها فيه وعدم صلاحيته للتميز بها فانما لم يتعرض
لظهوره فما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصي فلا يمكن وجودها اي قبل
الابدان اذ لو امكن وجودها امكن وحدتها او كثرتها لان امكان الملزوم ملزوم
لامكان اللازم لكن لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها وهو المطلوب

طريق

طريق آخر ان كانت اي النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصي فلم يمنعها حجاب ولا شاغل
عن عالم النور المحض اي لانهما من توابع تعلق البدن وقد فرض مجردة عن جميع العلائق ولا اتفاق
اي ولا اتفاقية من الاتفاقات التي هي شوق اسباب حادثة من حركات فلكية يتوقف عليه
كمال النفوس كما في عالمنا هذا ولا تغير فيه اي في عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا اما الاتفاق
فلتوقفه على الحركة الممتنعة ثمة واما التغير فلتوقفه على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا
واذا لم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير
انتقش كمالها الخاص بها اذ الوجود الفيض واستعداد القابل لقبوله مع مقابلة المفيض
وارتفاع المانع فتكون اي النفوس قبل الابدان كاملة فنزولها في الصيصية ضائعا اي لا لان
تحصل الكمال وقد حصل والعناية الازلية تابى ذلك ولهذا لا معطل ولا ضايع في الوجود ثم لا اولوية
بحسب الماهية لتخصص بعضها اي بعض النفوس بصيصية والاتفاقات اعني الوجوب بالحركة
انما هو في عالم الصياصي فتستعد الصيصية لنورها بالحركات وليس في عالم النور المحض اتفاق
تخصص ذلك الطرف وما يقال اي في زمان اتفاق تخصص ذلك الطرف وهو قول [illegible]
ان المتفرقات اي النفوس الناطقة المتفرقة في الابدان تنبع لها حال موجب لسقوطها
عن مراتبها وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام بط اذ لا تجدد فيما ليس في عالم
الحركات والتعلقات اي لا تجدد في عالم المجردات لما علمت ان تغيرها لا يكون الا بتغير
تعالى عنه علوا كبيرا حجة اخرى هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها
ما لا يتصرف اصلا اي في بدن من الابدان فليس بمدبر اذ المدبر هو ما يتصرف في بدن ولا تصرف
بالفرض ووجوده معطل لان الغاية في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التي هي
تجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن مدبرة كانت معطلة في الازل ولا معطل
في العالم لان الانوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية
انما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضي حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذي كمال

بحسب تعداده وان لم يكن منها الا بتصرف كان ضروريا وقع وقت وقع فيه الكل
مابقى نور مدبر اى بعد وقوع الكل وهو انفصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر يتعلق
ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفى بعض النسخ ومابقى نورا مدبرا والاول اظهر واولى لان هذا
يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اى الذى وقع فيه الكل قد وقع فى الازل وفى بعض النسخ
فى الازل وهو دوام الوجود فى الماضى كالابد الذى هو دوام الوجود فى المستقبل وهما الازلى
الابدى اى الدائم الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع فى الماضى من الزمان لان الحوادث
لا بداية لها وكذا التعلقات هذه النفوس بالابدان وتعرفانها فيها لكونها حوادث واذا
لم يكن لها بداية ولا نهاية بالفرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التى هى وقت وقوع
الكل ولو كان كذا فكان مابقى فى العالم نور مدبر اى لبدن انسانى وهذا انما يتم لو لم يجز تعلق
نفس ببدن بعد تعلقها ببدن آخر والا لم يبق الا من مدبر وهو مح اذ النفوس لا بداية لها فلا يكون
لا نهاية لها لطرق آخر واذا علمت لا نهاية الحوادث اى فى المستقبل ولهذا قال لا نهاية الحوادث
كما لا اول لها ولا بداية كذلك لا آخر لها ولا نهاية ولو كان مراده الماضى قال لا بداية للحوادث
واستحالة النقل الى الناسوت اى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره
والغرض انك اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقات النفوس بالابدان واذا علمت
استحالة التناسخ علمت ان فى كل تعلق تكون نفس جديدة لا مستنسخة ويلزم منها ان تكون النفوس
غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدماء غير متناهية
فى المفارقات وهو مستدعيه لجهات كذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس
غير حادثة اى لو كانت قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت
جهات غير متناهية فى المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى العلة مع ان الواحد لا يصدر عنه
من جهة واحدة الا الواحد وهو مح اذ انه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان
تكون فى المفارقات اعنى عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود وهو مح



ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية
والحق انه لو حمل لا نهاية الحوادث على الماضى لزم ماذكر بعينه وانت اذا تاملت هذه الحجج بأسرها
فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاول فلانها على
تقدير صحة مقدماتها فانما يدل على ان النفس لا توجد قبل البدن ولذلك عبر عنه بالدعوى
وقال وليس هذا النور موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها لجواز ان تكون
قبل كل بدن حاصلة فى بدن آخر اللهم الا ان يراد بالبدن فى قوله ليس هذا النور موجودا
قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالتعلق الخاص الصالح للتدبير كما ابانه و
نعرفها فيه آبدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما ان النفوس ان كانت
قبل البدن لزم المح ومن انتفائه يلزم ان لا تكون قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال
التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه وتختص الاولى بانه لا يلزم
من كون الانوار المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع
لعل الجزئيات المدركة بالآلات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز
كون ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا يدركها الا فيها واما غير المنتزعة من الكليات فيلزم
الاشتراك فى العلم بها لعدم توقفها على الآلات الا ترى كيف تشترك الكل فى العلم بذواتهم
حيث لم يكن ادراكها بآلة لا بآلة لا يلزم من تناهى الشدة نورية النفوس وانحصارها بين
طرفى افراط وتفريط لا يتجاوزهما ان لا تقبل المراتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج
الانسانى وغيره من الحيوانات بين طرفى افراط وتفريط لا يتجاوزهما كون الامزجة الانسانية
متناهية بل هى غير متناهية مع انحصارها بين طرفين حاصرين كذلك شدة نورية النفوس
يجوز ان تكون مع كونها متناهية ذات مراتب غير متناهية كاشتمال زمان وخط
متناهيين على آنات ونقط غير متناهية ولا يلزم ان يكون لكل مرتبة من الشدة نفس واحدة
لا تفوت ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية ليستحيل نعم قسمة غير المتناهى على المتناهى

في المتعددات يستلزم ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القائلون
بوجوب الاسم المشترك عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي
من المعاني على المتناهي من الالفاظ يقع بازاء كل لفظ معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اه
لقائل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط واحاد الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية
النفوس الغير المتناهية يكون بالفعل بخلاف النقط وموجودة معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت
الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا وعلى هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم
في النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق الفاصل فاعرفه فانه مع وضوحه قيود الثالثة بانه
لا يلزم من مقابلة النفس بعالم النور بل الطرفان تنتقش بكمالها كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس
استنارته بنورها كله فوا استنارته على بكاثفه وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات
لقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى استعمال آلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه
يحتاج في قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الآلة انتقاشها
بكمالها لتوقفه على الآلة ولا آلة مسلمة لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض النفوس القديمة ببعض
الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها ببعض بحسب رتبة من الرتب الغير المتناهية التي للشدة
في رتبة النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف
النفس القديمة في البدن كونها معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير بين ولا مبين
لكن انما يلزم ان لا يبقى في العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن آخر على
ما اشرنا اليه والثانية والثالثة بانهما متناقضان لانه الزم في الثانية من وجود النفس قبل
البدن انتقاشها بكمالها وفي الثالثة الزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ
لو كان جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضه في الحجة الاخرى وذهب افلاطون الى قدم النفوس
وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله عليه السلام خلق الله الارواح

قبل الاجساد

قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا للافهام العوام والاولى ان يستدل قدم النفس على البدن
مستقدمة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك افلاطون في الاحتجاج على بان
علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فتوجد قبله لاستحالة
تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل يتم توقف وجودها
عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا تتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه
لكنها لا تبطل ببطلانه بالبراهين الدالة على بقائها لبقاء علتها الفياضة واخبرها انها غير منطبعة
في الجسم بل هي ذات آلة بعد فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يقوم وجه
عن ذلك جوهر قابل لا آلة باقية بقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم
كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن
شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة يجذب النفس
اليه بالخاصية او البدن اليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد
ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما على الآخر وتمسك بعض الافاضل
المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة
قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخ اما ان يكون تلك العلة
بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون بسيطة والا افتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة
ومن انها بسيطة الى ان يكون علتها البسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما
ان لا تفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة وح يكون وجوده
في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو
للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي
والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي في تاثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن
الا وان لم يستقل احد من اجزائه بالتاثير ان كان لها اثر

ان بطلان المعلول وعدمه ببطلان العلة او بطلان جزء من العلة وهذا الكلام انما يصح لو كان علة وجود النفس علة تامة وقد يكون غيرها

مر ان الحجة بعرض الطوس

هذا خلف

١٧٤

تأثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير
في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط
عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض
مؤثرا هف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور
البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اوائل المنطق عند الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون
للشيء البسيط علة مركبة عليه اجمعها من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسألة
لانها لما كانت من المسائل التي يبنى عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من الجانبين اذ ربما
يظهر للناظر المتبحر في اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر والنظر ان
شاء الله تعالى فصل في الحواس الخمس الظاهرة لم الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة
ومن احترز عن الناقصة التي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعرى عن السمع
والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه الحيوانات
ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة خلوا لحواس خمس هذا هو المشهور وان احتمل ان يكون
زائدا الآخر الزائد ليس لنا ولا نعلمه من غيرنا كما لو فقد نوع الانسان احد الخمسة فما كان محصورا
مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور ماهية الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة
الوقاع فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في نفس الامر
فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله
من لحمه ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى فيدرك الجلد ما يماسه ويؤثر فيه
بالمضادة اذ الانفعال والتأثر انما يكون عن الضد كما عرفت لا شبيه اذ الشيء لا ينفعل عن شبيهه
ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي العناصر التي تركبت منها وجب ان يكون
مدركة للاطراف بالتوسط المزاجي ولهذا لما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف

في الاحساس وما يدرك باللمس من الكيفيات الاول والخفة والثقل والملاسة والخشونة
والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس بهذه الاشياء الاربع هل هو بنوع
الاحساس بالكيفية اولا وان اللمس هل هو بنوع واحد او بقوى مختلفة فليس من المهمات
لنتكلم عليه الذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعم
من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي تستحيل الى طعم الوارد او تنقل
الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل بان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم يغوص في جرم اللسان
فتدركه الذائقة فيكون الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس الى الحس او بان يتكيف بالطعم
الذي هو من نوع طعمه باعداد المخالطة اياها لافاضة المفارق الطعم عليها الشم وهي
قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك للروائح بتوسط الهواء
المنفعل والبخار المرتفع من جرم ذي رائحة بان يحصل في الهواء بسبب مجاورته لذي الرائحة
ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وهو غلط لان الرائحة
تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه من الابخرة ما يشغل تلك
الاحياز الكثيرة والمسافة المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخم انتقل من مسافة مائتي فرسخ
الى جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها الجيف
من المسافة المذكورة انه لا يكن حوالى موضع المعركة رخم ولا في نحو هذا القدر من المسافة
وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية ومن في الانسان ضعيفة
ويشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد السمع وهي قوة
رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هي تدرك الاصوات بتوسط الهواء والصوت
وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل بتموج الهواء القلع او قرع عنيف فينضغط منه الهواء
بعنف فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويتموج بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة
على عصبة مفروشة كما هو الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه القوة وتموج الهواء [illegible]

لما وقع فيه والصدا انما هو لانعطاف الهوا المصادم لجبل او غيره من عال ارض ومتموج كتموج
حصاة في طاس مملو ما فيحصل الدوائر متراجعة من المحيط الى المركز وقيل ان لكل صوت
صدا وفي البيوت لما لم يقع الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد ولهذا
يسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحرا واما الكلام في القلع والقرع وتشكل الهوا بمقاطع
الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهوا الحامل الى الصماخ وغيره ذلك فقد سبق
في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين مدركة
لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع بلا في المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع
صور المرئي في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين ولا بالاستدلال لبطلان ذلك
كله على ما هو مبين في الكتب بل بمقابلة المستنير للعين السليمة وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية
فيقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة و
محسوسات البصر اشرف فانها هي الانوار من الكواكب وغيرها اي كالنيرات ونحوها لكن اللمس
اهم للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب
ان يكون له قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي من الكيفيات التي يبعدها عن اعتدالها
ومن غيرها ليحترز عنه بالهرب منه ومن الملامسة ولهذا كانت مبثوثة في كل البدن ولم تختص
بعضو وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل السبابة و
لهذا جعلتها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل
ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان يكون كل لامس متحركا
بالارادة حتى ان الاسفنجات التي يظن فيها خلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط
ولولاها لما عرف حسها والاهم غير الاشرف وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان الاهم
للحيوان بعد اللمس الذوق ولهذا لا نجد من الحيوانات ما هو عديم لهذين الحاسين
ونجد كثيرا منها فاقدا لغيرهما وانما لم يوجد حيوان عديم لهما لاستحالة وجوده بدون جالب

للنفع اليه

للنفع اليه ودافع للضر عنه لكن الاخص بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنافع والملائم
وهو الغذا ليخلف بدل ما يتحلل ويمكن ان يعيش مدة والا ادى الى هلاكه سريعا كما ان
الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والموذي ولما كان دفع الضر متقدما
على جلب النفع لا جرم وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له
فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي
والمسموعات الطف اي من المبصرات من وجه آخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة
تشوق النفوس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الخلية البدنية الى الامور
العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للحكما عناية عظيمة
بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه آخر ولا وجه له
وكان المشمومات صحفت عن المسموعات المنطمسة العين والله اعلم بحقيقة الحال ولان القلب
اقوى الاعضاء اصالة لانه مبدأ جميع الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس شيء محبوب او مكروه
الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب
التذ والا تألم وانه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة
وهي المشهورة المذكورة كذلك خلق لهم حواس باطنة وانما لم يذكرها المصنف هنا لانه لا يسلم
كونها محسا كما سيجي تحقيقه ولانه لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر او
محل اشكال ولهذا لا يفهم ما اورده من الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة
خفيفة تعين على فهم المباحث الآتية عليها فاقول احدى الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك
وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات باسرها كالحوض
ينصب اليه الماء من انهار فنحن بها نحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس الظاهر منفرد
بواحد فالجامع غيره ولا بد للحاكم من حضور الصورتين وبها ايضا نشاهد القطرة الجوالة
برعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاصل من الابصار مع ما في الحس المشترك

فان البصر ما قابله الا يقظة فلا يدركها الا كذا والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف
الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ
غير القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج
الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما تعلمه فيما تفرق بين
ما تتخيله في اليقظة مغايبة وبين ما تشاهده في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند غموض طويل
فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان لكل متخيل مشاهدا وليس فليس والثالثة الوهم وهي قوة
مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي تحكم على المحسوسات في الحيوانات
معان غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى
في السنور يوجب الهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه قوة جسمانية لا يعترف ما اعترف
به العقل فيتخن في نحو بعقلك الانفراد في البيات فيحث فيه ميت فينفر ويحكم فيدل
تنازعهما على اختلافهما والرابعة المتخيلة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند
الدودة من شانها التركيب والتفصيل فتجمع اجزاء انواع مختلفة لتجعلها حيوانا من راس انسان
وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس فهي في القوة الباطنة اشد
شيطنة منها وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة بها تستنبط
العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحكام وهذان في التجويف الاوسط والمتخيلة منهما
في مؤخره الخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ
وهي خزانة الاحكام الوهمية والتخيلية على تفاصيلها وبها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف
التغاير باختلال بعضها مع بعض وعرف مواضعها باختلاف القوى لاختلال الآلات
لزوما مطردا وللحيوان قوة محركة على انها الباعثة وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها
وهي النزوعية وتشتمل الى شهوانية وهي الطالبة لما يلائم وغضبية وهي التي يطلب دفع ما لا يلائم
ينفعل عن تخيل او ادراك وهي الحاملة المطيعة للمدركات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه

واحد وقوة

واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة للحركة وتسمى محركة عاملة تنبث في الاعصاب
وتطيع النزوعية فعندما اضعف النزوعية على فعل اطاع القوة المحركة المشبخة للعضلات
والرباطات بجذب الاوتار الى مبادئها عند الهرب والمرسلة اياها بارخاء الاوتار عند الطلب
ولما كانت القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان فصل في بيان ان لكل صفة
من صفات النفس نظير في البدن وانما كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر الانسان على
مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولان مما لا يشك فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة
وليست علاقتهما بعلاقة جرم بمحله والعرض بمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول
فلا يوجد بها البدن لان تاثيره يختص بما يناسبه وضعا ويحتمه ولا يوجد التي اشرف منه
وليست علة ولا امارات دونه اذ ما لم تحصل خصوصيتها لم تفعل وقد سبق انها لا تفعل
فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعليها فاقتضت العلاقة
الشوقية ان تفيض من النفس على البدن ما عنده قبوله من القوى البدنية التي هي نظائر
الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا افاض من النفس على البدن قوة الغضب ما ذا
فيها لما تحتها والنهوض بالمحبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور
لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنها جاز ان يترشح عنه رقائق كما لانه على البدن المستعد
لقبولها ولذلك صدر الفصل به وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان في جوهره
محبة لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه لكونه علة وقهرا على تحته او هو معلوله لكونه فرعه
واذا كان ذلك في عالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر كالانسان ولهذا قال
فيلزم من النور الاسفهبد اي النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته وقاهرا على
من البدن ومبانه المظلمة ومحبتها لما فوقه من رب نوعه روح القدس صاحب طلسم نوع الانسان
الى نور الانوار من الصياصي الغاسقة اي الابدان المظلمة بسبب قهره قوة غضبية
على المضار ويدفعها وبتوسط محبته قوة شهوانية بها يطلب المنافع ويجلبها

يشاهد صورا برزخية اي جسمانية ويعقلها بان يجرد صورها عن موادها الطينية ويجعلها صورا لقاء اي كلية بعد ان كانت جزئية في بعض النسخ ويحصل اطوارها عامة اي يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية اي غير متقدرة بعد كونها كذلك تليق بجوهر اي بجوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نوري مجرد غير متقدر يكون يشاهد زيدا او عمروا واخذ معنا للانسانية صورة عامة يحمل عليهما وعلى غيرهما اي من الاشخاص الانسانية يكرم في صيصية قوة غاذية اي مناسبة لتلك القوة العقلية الاخذة من المختلفات شيئا واحدا مناسبا بها وهي التي تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذي ولولا هذه اي الغاذية لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده لانه انما استمر باخلاف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن وكان في نسخ النور التام ان يكون مبدأ نور اخر لانه فياض لذاته ولا بد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون الانوار المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فتحصل منه اي من النور الاسفهبد في صيصية قوة نوعية صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد يتعلق بها وهي المولدة التي بها بقاء النوع ما لم يتصور بقاء شخصه فيقطع قدرا من المادة اي التي هي خلاصة الاخلاط والهضوم ليكون مبدأ الشخص اخر وكان من سنخ النور ان يزداد بالانوار الشارقة اي الوضيئة الفائضة من نور الانوار ويستكمل باللذة النورية اي الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان احدهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها وبجوهره اي بواسطة استكماله وانتقاله من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة من القوة الى الفعل فتحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة في الاقطار الثلثة على نسبة لائقة ومن ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال النشو وهي النامية تخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقص من الاخر وبالتناسب الطبيعي زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن

الكلي اما قبل الكثرة وهو العقول المعقولة في ملأ الفياض ... واما مع الكثرة وهو الذي في ضمن الجزئيات واما بعد الكثرة وهو المنتزع من الجزئيات كذي المتحققات للنفس منه العقول المنتزع

والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فتسلب ما من البدن وما يحتاج اليه من الغذاء وتزيده في جوهره ولو كانت الغاذية وحدها لستوقف في هذا الفعل وهما يخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالتمديدات المشاكلة وتشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة الى الكمال المقداري وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار الفساد احتيج الى المولدة الحافظة للنوع بالتعاقب ثم يخدم الغاذية جاذبة تاتيها بالمدد لتخلفه بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اي المدد لينصرف المتصرف اي الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة تحفظ ما يرد عليه ريثما يتصرف فيه وهاضمة تهيئه اي تهيئ المدد وتعده اي وتجعله مستعدا للتصرف اي لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء بحيث يصلح ان يصير جزءا للمغتذي لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة اي مع المغتذي وهذه القوى اي الرؤساء الثلث التي هي الغاذية والنامية والمولدة والخوادم الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم يذكرها فروع للنور الاسفهبد في صيصيته اما باعتبار انها فائضة منه فيكون فروعا واما باعتبار انها لا تنفرد بفعل دون استعمال النور اياها فهو اصل في الفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كالالات ليحصل كمالها في خوادم لها والصيصية صنم للنور الاسفهبد والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التي تعلق بها وجميع صياصي الانسانية اصنام لروح القدس ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس والمجموع صنم رب النوع وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه اي من الاسفهبد باعتبار ان فيه اي من النور والمحبة وغيرهما من الاعتبارات

والجهات العقلية كما تقدم وشركه اي وبشركة احوال البرازخ اي الجسمية المستعدة لقبول
قوى النفس وآثارها فان للقابل مدخلا عظيما في قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا
اكثر قبولا وبالعكس ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية
قبل بعض كالمولدة او بعض كفناء الغاذية بعد المولدة وبقائها بعد النامية واختلاف
الآثار لامتناع صدور آثار مختلفة عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها عند كمال بعض ولو كانت
القوى متحدة لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات
التي هي التغذي والنمو والتوليد وزاد عليهما بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة
مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه فمن عرف نفسه ولانه على ما هو عليه في الوجود فقد احاط
بالموجودات علما فصل في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني وفي
ان الحواس الباطنة ليست كما زعم المشاؤون وفي حقيقة صور المرايا والتخيل
النور الاسفهبد لكونه في غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف
في البرزخ لكونه في غاية الكثافة والظلمة والشيء انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف في
اللطيف والكثيف في الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية الا بتوسط
مناسبة ما وهي ما لها اي للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذي سمي الروح اي الحيواني
وهو بخار حار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة
المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى
التجويف الايمن من القلب علت فيه حرارته فينبعث عنه البخار سائرا الى التجويف الايسر فاذا عملت فيه
حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا يشبهها بالاجرام السماوية في لطفه وتشفيفه و
نورانيته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد ولذلك قال في بيان مناسبة الروح اذ فيه
الاعتدال والبعد عن التضاد فناسب البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال
فان الروح الحيواني اذا صعد الى الدماغ وتردد في تجاويفه البارد اعتدل مزاجه وقل

تشفيفه

شفيف وحدث فيه صقالة مرآتية بها يصلح لظهور العالم المثالي والشبح الخيالي فيه فيظهر فيه
ما يليق باستعداده كما في المقتصد اي الماء الصافي له ذلك وهو ان يظهر عنده المثال والاشباح
القائمة لا في اين وغيره اي وغير المقتصد الصافي الذي هو الماء من العنصريات كالبلور والزجاج
وغيرهما مما توفر فيه المائي المزاج تصير مظهرا للمثال بتوسطه اي بتوسط المقتصد لولا
غلبته في هذه المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه اي وفي الروح من الحاجزية
اي الكثافة ما يقبل النور اي الفائض عليه من النفس او العقل ويحفظ لكثافته ايضا
ويحفظ اي هذا الروح ايضا لما فيه من الحاجزية الاشكال والصور اي المثالية والخيالية
الظاهرة عنده لاقتصاده وفيه اي وفي هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور
العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما يناسب النور العارض
دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة ليعرف ان حكمها في الانتساب الى النور العارض
دون المجرد واحد واذا لم يكف في اعداده نوعه اي نوع هذا الروح الذي النبات سرعة تحلله
باعتبار التلطف وغلبة الحرارة فتسبب نوعه بالمدد وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن
وسريان البخار المتصاعد منه الى الايسر فهذا اي هذا الروح الذي هو الطف الاجسام
العنصرية وافضلها على جميع مناسبات النور وغيره من العناصر والعنصريات ان ناسب النور
من وجه خالفه من آخر فان الفضاء اي الهواء الحار اللطيف جدا لم يكن يقبل الشعاع
لكثرة سفيه لنهاية تلطفه فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله سوانح الاشعة كما علمت
ولكن ناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته ولهذا اي ولمناسبة الهواء الحار النور فمما
قصد الى عالم النور البرزخي الذي هو حامت حركته اي عالم الافلاك ووقف عنده او اقام عنده
مصاقبا اياه في المكان والحاجز اي الارض قبل النور الشعاعي وحفظه فناسب اي
الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه والمقتصد اي الماء حفظ الشعاع وصار
مظهر المثال النير والمستنير فهو وان ناسب النور من هذين الوجهين ولكن خالفه من سب النور

بالبرد ونحوه اى الكثافة وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا الروح
فى النورية والاشتعال كسراج موضوع فى التجويف الايسر من القلب فتيلته البخارات الصاعدة
اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد والحس والحركة نوره والحيوة ضوءه
والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن فى العناصر والعنصريات ما هو اشد مناسبة
للنور منه لان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بها لكمال المناسبة وينفر عن الظلمات ويستوحش
منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد ويدوم تعلقه بدوام الحيوة التى هى ضوء السراج
بدوام الدهن والفتيلة ويزول التعلق ويموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن
او الفتيلة وهو منبث فى جميع البدن اى لان السراج وان كان فى القلب لكن ضوءه متصل بجميع
البدن وكل جزء من هذا الروح فى اى عضو كان فهو ايضا كسراج ولاجل ذلك شعلة كثيرة لشدة
اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام
بكثرة شعل بل لاتصال الانوار بعضها ببعض يتخيل ان جميع تلك السرج والشعل سراج واحد
وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية اى الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامها
ويتصرف النور الاسفهبد فى البدن بتوسطه اذ لا بد فى تصرف اللطيف فى الغاية فى الكثيف فى
الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسطا بينهما فيكون الطف من الكثيف
واكثف من اللطيف ويعطيه اى للبدن النور اى بافاضته القوى النورانية وما يأخذ اى
النور الاسفهبد من النور السانح اى الفائض عليه من القواهر وههنا استعمل السانح
من غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه على هذا الروح فان بين النفس
والبدن منازلة متصاعدة متنزلة من كل واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لعلاقة الارتباط
بينهما وما به اى والروح الذى به الحس والحركة هو الذى يصعد اى من هذا الروح الى
الدماغ ويعتدل اى ببرده ويقبل اى النفس على الكمال فى الالواح ويكتسب من النفس
السلطان النورى اى الذى يحس ويتحرك ويرجع اى الصاعد القابل الى جميع الاعضاء اى المدركة

والمحركة يحصل لها بواسطته الحس والحركة ولمناسبة السرور اى الفرح مع النور صار
كل ما يولد روحا نورانيا مفرحا اعنى من جملة الاغذية او فى جملة الادوية والاول اقرب
ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار
وهذا معلوم وجدانا لكل ذى نفس والحيوانات كلها تقصد النور فى الظلم وتعشق
النور ولاجل ذلك ما يصطاد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان
وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقودة فى السفن وغيرها فى الليالى المظلمة لانها اذا
رأت الانوار لم تملك نفسها لشدة عشق النفوس لها بل تلقى نفسها عليها فرحانة مسرورة
بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فتدهش وتتحير كالغائبة عن نفسها فتؤخذ بايديهم
عن غير كلفة وتجشم كذلك النور الاسفهبد لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن
وقواه من اعدى عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات
التى فى صيصيته اى القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة التى بين النفس والبدن
ولكونها فى وعالة على ما علمت وانت بعد ان رأيت علاقة بين الحديد والمغناطيس ونحوهما
فلا تعجب من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال
القوى الباطنة وانها ليست محالا على ما يزعم جماعة المشائين فشرع اولا فى بيان ان التذكر
للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظ التى هى خزانة الاحكام الوهمية
ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو رأى المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان
الانوار المجردة الفلكية التى لا تنسى شيئا اصلا كما هو رأى الاشراقيين على ما صرح به بعضهم
بل من نفس الكل الالهى فلا تظن ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة
بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة واستدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان
اذا نسى شيئا ربما يصعب عليه تذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له او فى بعض النسخ ولا يمكنه
ثم يتفق احيانا ان يذكره ذلك بعينه او فى بعض النسخ ثم يبقى احيانا ثم يذكره ذلك بعينه فليس هذا

الذي يذكره في بعض قوى بدنه اي الحافظ كما يعتقده المشاؤون والا ما غاب او في بعض النسخ
مافات عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه وليس عليه بوجدانه اي المنفي محفوظا في
بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اي بدني فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس برزخي اي
الجسم ولا جسماني حتى يمنعه مانع اي جسماني عن ادراكه اي عن العثور عليه محفوظ في بعض
قواه صيصيته فلو كان المنفي في ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به
او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر
الانسان في حال غفلة عن امر اي المنفي بشيء مدرك في ذاته وصيصيته له اي حال غفلته
عن امر لا يشعر بشيء مدرك في ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته ولو كان المنفي في احدهما لكان حاضرا
عنده غير غائب عنه ويشعر بشيء مدرك له فليس الذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع
سلطان الانوار الاسفهبذية الفلكية فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على فرض محفوظة
في الخيال اي لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون باطل عقلا وهذا اي عقلا
ما يبطل كون الحافظ خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية لو كانت فيها اي في الخيال
لكانت حاضرة له اي للنور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان
يجد في نفسه شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبة
عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان بشيء يناسبه اي زيدا او تفكر فيه
اي في شيء يناسبه تنتقل فكره الى زيد فيحصل له اي لذلك الانسان الذي هذا شانه
استعداد لاستعادة صورته اي صورة زيد من عالم الذكر والمعيد اي للمنفي كصورة زيد
في المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه المحصل الاستعداد والاستعادة
واثبت بعض الناس اي المشاؤون في الانسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات اي
المعاني التي لا تحس ولا تتادى اليها من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة معنى
في الذئب وهي العداوة المقتضية للهرب واخرى متخيلة لها التفصيل والتركيب اي في الصور

التي في الخيال

التي في الخيال والمعاني التي في الحافظة فيجمع بين المختلفات كانسان يطير وتفرق بين المتناسبات
كانسان بلا راس واوجب ان محلها التجويف الاوسط اي من الدماغ ولقائل ان يقول
ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهي الحاكمة اي في الجزئيات من المعاني المذكورة والمنفصلة
والمركبة اي للصور المذكورة ودليلكم على تغاير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض
اي الدال على تغاير المختلف والباقي ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء
حاكم في الجزئيات اي من المعاني المذكورة الذي هو الوهم عندكم بل متى وجدنا احدهما
وجدنا الاخرى وكذا ان اختلت او سلمت تكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اي مواضع
القوى عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع
احديهما اختلت هي وقد اعترفنا انهما في التجويف الاوسط واذا لا يختل احدهما او في بعض النسخ
احديهما مع سلامة صاحبه فمواضعهما ايضا كذا اي لا يختل موضع احدهما مع سلامة موضع صاحبه
ولا اختل احدهما مع سلامة صاحبه وليس كذا لما عرف وعلى هذا فلا يتم الاستدلال على تغاير
كاتين القوتين باختلال احديهما مع سلامة الاخرى ولا باختلال مواضعهما واما تعدد الافاعيل
اي الدال على امتناع صدورها من قوة واحدة فلا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد
الافاعيل لانه انما يمتنع صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق
والجهات اما اذا كانت كذلك فلا اذ يجوز ان تكون قوة واحدة بجهتين تقتضي فعلين الحس
المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتى ادراكها الا بحواس تحت
وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولاه لكن ما كان لنا ان نحكم ان
هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين او في بعض النسخ الحاضرتين وهذا ظاهر فان الحس الظاهر
منفرد باحدهما والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة
ادراكات كثيرة اي من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات الحاسة فجاز منها اي
من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذ ادراكها لمدرك كل حس فعل آخر واذا جاز ذلك

التي هي الحس المشترك

٧٩١

لم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم الوهمي لا تخالف فاجعل المتخيلة لا انها ايضا ادراكات
كالوهم ثم العجب منهم اي من المشائين من قال ان المتخيلة تفعل ولا تدرك وعنده اي عند
هذا القائل لا ادراك للصور الا انه عنده عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك
واذا لم يكن عندها اي عند المتخيلة صورة ولا تدرك فاي شيء تركبه وتفصله والصورة التي
عند قوة اخرى اي الخيال كيف تركبها هذه القوة وتفصلها اي مع انها لا تدرك واذا لم يكن
سلامة المتخيلة وتمكنها من احكامها دون الصورة وفي بعض النسخ دون صورها اي دون ادراكها
لها فلا يمكن ان يقال يختل الخيال او موضوع والمتخيلة سليمة وهي على افعالها التوقف فعلها على
الصورة والصورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اي الخيال والوهم والمتخيلة
شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات تعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور الصور
الخيالية عندها بالخيال وباعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار
التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ والذي يدل على ان
هذه اي هذه القوة غير النور المدبر انا اذا حاولنا تنبيها وفي بعض النسخ تنبيها على شيء
كالانفراد مع ميت في الليل كما تقدم تخدش وفي بعض النسخ نجد في انفسنا شيئا ينازع
وفي بعض النسخ ينوعنه والاول اولى لتكرار النقل بعد ذلك ونعلم منا ان الذي يحتج في التثبت
غير الذي يروم النقل وان الذي ينفر وفي بعض النسخ نقبل بعض الاشياء اي الحقة كوجود
موجود لا في زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الذي ينكرها اي تلك البعض
من الاشياء وانما انث الضمير لاكتساب البعض التانيث بالاضافة الى الاشياء واذ كنا نجد في
ابداننا ما يخالفنا هكذا وفي اكثر النسخ ما يخالفها هكذا اي ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان يهرب
عما نثبت عليه وينكر ما نقر به فهو غير ما به انانيتنا لتغاير احكامها فان المثبت غير الهارب
والمقر غير المنكر فهو اذن قوة لزمت عن النور الاسفهبد في الصيصية ولاجل انها ظلمانية
لكونها جرمية منطبعة في البرزخ اي الدماغ تنكر الانوار المجردة ولا تعرف الا المحسوسات

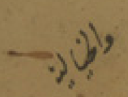
وربما تنكر

١٠٨

وربما تنكر نفسها ومن هذا من اعجب احوالها وتساعد في المقدمات واذا وصلت الى النتيجة عادت
منكرة فتجحد موجب ما سلمت الموجب والتذكر وان كان من عالم الافلاك المخزون فيه جميع الصور
والمعاني على تحقق ما سبق لا من خزانة الوهم التي هي الحافظة لما تبين ان لا معاني تخزن فيها الا انه يجوز
ان يكون قوة يتعلق بها استعداد ما للتذكر فتكون هي للذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها
لا لحصول المعاني الوهمية فيها لانه ابطل حصول المعاني فيها لا لتعلق الاستعداد بها ويدل على
تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال البطن الاخير وليس لوجود المعاني فيها فتكون
لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور في العين ممتنع لاستحالة انطباع الكبير
في الصغير ومثل ذلك ممتنع اي انطباع الصور في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون
في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لراها كل سليم الحس وليست
عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزا بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة واذ
هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية
فبالضرورة تكون موجودة في صقع اخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي الخيالي متوسط بين
العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجردا من الحس واقل
تجردا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذواتها معلقة لا في مكان ومحل واليه الاشارة بقوله
والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اي في المرآة والخيال ولا في غيرهما
بل هي صياصي اي ابدان معلقة اي في عالم المثال ليس لها محل قائمة بذاتها وقد يكون لها
اي لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا يكون فيها اي ما تبناه فصور المرآة مظهرها المرآة
وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة اي لا في مكان ولا في محل وكذا
الحس المشترك وغيرها من الضوء كلها مظاهر صقالية مرآتية استعدادية لظهور الصور القائمة
بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان والمحل عندهما بالظهور العقل الفياض الموكل بذلك اياها

صياصي

من الصور والمعاني المهيئة لفيض العقل م واذا ثبت مثال مجرد سطحي لاعمق له ولا مظهر كالمرايا ا
اي كالمثل التي للمرايا كمثال صورة زيد مثلا م فانه نفسه وما هو منه ا اي والذي هو المثال حصل
منه ومظهر م عرض ا لانه مثال صورة زيد الوضعية الحالة في مادته وكذا جميع صور الخيال والمرايا
مثل الاعراض من صور الاشياء وان كانا له او مقادير لها وكان المرئي في المرآة مثال صورة زيد
فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة اذ المماثلة انما تكون من الجانبين واذا كان كذلك م فتح
وجود ماهية جوهرية ا هي المثال المرئي في المرآة وانما كانت جوهرية لغيا هما ذاتها الا في محل
لها مثال عرضي ا وهو صورة زيد الحالة في مادته م والنور الناقص كمثال النور التام ا وفي بعض النسخ
للنور التام فافهم فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي
لها نظائر واشباه في العالم السفلي والاشباه تعرف بالاشباه والنظائر في الانوار العرضية
اذا عرفت حقائقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية والعرض منها
كما ان يعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم الحس هو مثال للنور التام الجوهري
لشمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور كل كوكب العرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا
باب واسع وفيه اذواق كثيرة فلذلك امر بالفهم م وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة
وهي الحس المشترك فجميع ذلك ا اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرها من القوى
المشتركة بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى غيرذلك كلها
ترجع في النور المدبر الى قوة واحدة م هي ذاته النورية الفياضة لذاتها م والابصار وان كان شرطا
فيه المقابلة اي للمبصر مع البصر الا ان البصر حقيقة ا اي في الابصار النور الاسفهبذ وما يستشعر
ان يقال اذا كان هو الرائي لجميع المرئيات والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية
فكيف لا يرى الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن فقال م وانما لا يرى ا اي النور الاسفهبذ م الاشياء
اي الاخروية م قبل المفارقة ا اي البدنية م لان الشيء قد يعرض له ما يشغله عن الابصار مما من شانه ان يراه
وان غلق في حكم الحجاب ا فالنور الاسفهبذ قبل المفارقة لاشتغاله بالعلائق البدنية والعوائق الحسية



والخيالية في حكم المحجوب عن العالم العقلي فلو ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي بالكلية او ضعف
بالعلوم الحقيقية والرياضات القوية البدنية شاهد العالم العقلي والانوار المجردة مشاهدة اتم
مما للبصر كما شاهده المتألهون من اصحاب العروج الروحاني المنسلخون عن الناسوت الجسماني
م وقد جرب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن
وهم متيقنون به ا اي حالة الانسلاخ م بان ما يشاهدون من الامور ليست نقوشا ا اي منطبعة
في بعض القوى البدنية ا بل يجزمون بانها ذوات ولا يشكون فانه يذوقون انها دون محل او مكان او زمان
م والمشاهدة البصرية ا اي الحال في المشاهدة البصرية م باقية مع النور المدبر ا ولما اكده بهذا
لئلا يظن انه يكون خيالا م ومن جاهد في الله حق جهاده ا اي المستعدين لمشاهدة الانوار
عند اعتدال مزاجه م وقهر الظلمات ا اي القوى البدنية والامور الحسية م رأى انوار العالم
الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات ا اي البصرية م ههنا ا اي في هذا العالم م فنور الانوار
والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبذ ا لمكاشفة اياهم في النورية والتجرد م ومرئية
بعضها بعضا ا لنوريتها وعدم الحجاب بينها لتجردها م والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها
يرجع الى علمها ا اذ لا يخفى عنها شيء هو معلوم لها بل يرجع بصرها لاذلك الشيء الى علمها بل علمها
يرجع الى بصرها ا فان علومها كلها بصرية لانها من هذه حضورية اشراقية التي هي الرؤية الحقيقية
بل عين اليقين وهذا خلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلائق الجسمية والعوائق البدنية
مثلنا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو علم اليقين دون
ان نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها فاذا ظهرنا
بها صار علم اليقين عين اليقين واتحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته الا
بالرؤية كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسائط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها في
ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون وكذا ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالاشكال
والاشكال وعلوم المجردات كلها بجميع الاقسام من هذا القبيل وقد تكون مغايرة لما كعلمنا

بما هو محجوب عن بعض م فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهبذ ا اي من الاعتبارات
والجهات العقلية الموجودة في البدن اثار احسبها حتى اظلالها ومن القوى فهي اظلال لما في النور الاسفهبذ
من الجهات م والهيكل ا اي البدن وهو في الاصل البناء العظيم والمعبد م انما هو طلسمه ا اي طلسم الاسفهبذ
وصنمه م حتى ان المتخيلة ايضا ا اي وان كانت قوة مدركة لا قوة استعدادية لغيرها م صنم للقوة الاسفهبذية
الحاكمة ا لان له قوة وهمية حاكمة على الاشياء احكاما عقلية وحسية وعلى نفسه احكاما خاصة بذاته
م ولولا ان النور المدبر له احكام بذاته ما حكم بان له بدنا او تخيلا جرما ا وفي بعض النسخ او تخيلا جرميا
م او له قوة متخيلة جرمية ا الى غير ذلك من الاحكام الجرمية المختصة به التي لا يمكن ان تصدر عن غيره م فهذه
اي من البدن وقواه الجرمية م غير غائبة عنا ا اي عن قوة النور الاسفهبذ م بل هي مع لها ظاهرة لها ا وما كان
لقائل ان يقول يمكن ان يكون الحاكم بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه
بقوله م والتخيل لا ياخذ صورة نفسه ا اي لا يدرك نفسه م فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها ا
اي من المتخيلات م والتخيل ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها ولا يقال انه وان لم يكن
بمحسوس ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد الوهم والتخيل عنده كما سبق
تقريره م والنور الاسفهبذ محيط ا اي بالبدن وقواه م وحاكم بان له قوى جرمية ا وهي التي يدرك
بها جميع المحسوسات م وله اخرى كلية بها يدرك جميع المعقولات ا فله الحكم بذاته وهو مستجمع الحواس
وما تفرق في جميع البدن ا اي القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع في النور الاسفهبذ
حاصلا الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها م وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال
ونحوه ا اي نحو الخيال وهي القوى الباطنة الاستعدادية م واشراق على الابصار المستغني عن الصورة ا
اي عن حصول صورة المبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها
فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم
العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته وانما خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما
لانه عبر عنهما بالذكر الاجمالي وقال م وله ا اي وللنور المدبر م ذكرا اجماليا ان هذا الاشراق

على الخيال

على الخيال مثل الاشراق على الابصار ا يعني كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك
بعلم حضوري اشراقي ما تقابل الباصرة من المبصرات لا ما في الباصرة من مثل المبصرات لبطلان
الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة
الخارجية وهي التي في عالم المثال فانه مظاهر لها لا في اين كصور المرايا الا انها مرئية بمرآة الخيال
فانها مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية
الذهنية التي هي مثل الخارجيات لبطلان صور الخيالية لوجوه مما في عالم المثال بل لبطلان
كون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور مجردة المثل الخيالية التي في الخيال لبطلان الانطباع
ولقوله م والا ان كان ا اي ولو لم يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون الادراك كالادراك
والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد
مثال الخيال ا اي مثال زيد الذي في الخيال م ان ادرك ا اي النور المدبر م انه ا اي المثال الذي
في الخيال م مثال الخارج ا الذي هو زيد بالفرض م يكون ا اي النور المدبر م ادرك الخارج الغائب
وهو زيد م دون مثال ا لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك
الخارج الغائب دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى احد
م واستغنى ا اي ادراك الامر الخارجي م عنه ا اي عن المثال م وهو ممتنع ا لاستحالة ادراك الخارج الغائب
دون مثال وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عن مثاله
المقدر خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق
واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار فيه
غامض يحتاج الى بسط وتفصيل قال وله ذكرا اجماليا ان هذا مثل ذلك واما انه كيف يمكن
ان يكون هكذا فيحتاج الى التفصيل م على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل ا
واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم لا يدرك بعينه بل مثاله بالضرورة
وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال م والبصر لما كان ادراكه بكونه حاضرا

النور مد

نورية وعدم الحجاب ا اي وبعدم الحجاب م بينه وبين المستنير فالنورية وعدم الحجاب في المجردات
اتم ومن ظاهرة لذاتها ا لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره م فهي ا اي
المجردات م باهرة ا اي لجميع الموجودات م ومبصرة ا اي للانوار المجردة وان لم يمنعها
عن ابصارها مانع كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية م المقالة الخامسة في المعاد
والنبوات والمنامات وفيها فصول فصل ا في بيان التناسخ يعني انتقال النفوس الاشقياء الى
الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة
وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة فهي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد
شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام
ويعرفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا ان يكون النفوس جرمية انها
منطبعة وهو كذلك فقولهم بالانتقال ممتنع لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان
ارادوا انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو بط
اذ العناية الالهية تقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس اما العلمي فصيرورتها
عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي فالتجرد عن رذائل الاخلاق والتحلي
بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية
تأبى ذلك واتفق غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء يتصل
نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية سرائرهم واما غير الكاملين كالمتوسطين
منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون
للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين الى ان نفوسهم وان تجردت
بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا
والاخلاق في غاية الرداءة او يزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الردي

بس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى
ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا
قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمنهم من جوز
انتقال النفس الى تدبير بدن غير بدنها ولكن بشرط ان تنتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير
بدن انساني الى تدبير بدن آخر انساني لا الى غير نوعه كمن تدبير بدن انساني الى تدبير بدن فرسي
او طيري ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكن اشترط ان لا يكون في الحيوان الا الى بدن
حيواني ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن النباتي ومنهم من جوز
ذلك الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية ويسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن
آخر انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا والى جسم النبات فسخا والى الجسم الجمادي رسخا ومثل
صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة
او قصيرة الى ان يزول الهيئات الردية ثم تنتقل منها الى العالم الفلكي الجناني وذهب المصنف
على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما سيأتي الى ان علاقة النفوس
المتوسطين من السعداء تنتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من
بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس
لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها
من المفارق وتعلقها به فلذلك قال م النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده
المستدعي لوجوده فله الف مع صيصيته لانها استدعت وجوده ا ولما وصل اليه ايضا
بسببها من اللذات الدنية والراحات الحسية م وكان علاقته مع البدن لقوة في نفسه ا
اي لاحتياج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا
التعلق الا الاخراج المذكور م ونظره الى ما فوقه ا اي من الذوات القدسية م لنورية المناسبة

نسخ الى بدن

النورية ما فوقه ولا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية م ومن أي الصيصية م مظهر لافعاله
وحقيبة لانواعه أي الوضعية التي في الارواح الحيوانية والنفسانية م ووعاء لآثاره أي الروحانية
والجسمانية ومعسكر لقواه أي لاجتماعها فيه م والقوى الظلمانية أي البدنية م عما شغفته الكون اصلها
وبين فروعه لم يرى ان للسافل لذا العالي عشقا م تشبثت به تشبثا وجذبته الى عالمها أي البرزخي
الظلماني م عن عالم النور البحت أي الصرف لذلك قال م الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه
عن عالم النور البحت الى الظلمات أي التي هي عالم الجسم والجسمانيات م والصيصية الانسية تعلقت
ما في بها جميع الافاعيل أي وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض العقلي اكمل من سائر
الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها من الصياصي صارت هي المتعلق الاول واول منزل
للنور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا
عند المشرقيين ولهذا يسمون البدن الانساني باب الابواب اذ منه تصدر النفوس الانسانية وتارة
على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وهو الانفصال عن آخر بعد المفارقة لحصول
الكمال وهو خروجه من القوة الى الفعل بل يتصل بالعالم العقلي النوري ولذلك قال م ومن أي الصيصية
الانسية م اول منزل للنور الاسفهبد على رأي حكماء الشرق في عالم البرازخ ولما كان الجوهر الغاسق أي
الميت المظلم م مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحييه قال الغاسق
انما هو من جهة الفقر في القوام أي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر
الحاصل في القوام كما علمت م وكان الفقر مشتاقا الى الاستغناء أي ليتخلص عن نقص الفقر م فلذا الغاسق
مشتاق الى النور أي ليتخلص عن نقص الظلمة م قال بوذاسف أي وهو فيلسوف تناسخي من الهند
وقيل انه من اهل بابل لعشقه عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سني العالم وهي ثلاثمائة الف و
ستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في نصفها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذي شرع دين الصابئة
لطهمورث الملك م ومن قبله من المشرقيين أي من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل
الذوق منهم م ان باب الابواب لحيوة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الانسية أي الا ان باب الابواب هو الذي

نسـ الفقير

ما فرعنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه مقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية
اول منزل من منازل النور الاسفهبد في عالم البرازخ ثم منها ينتقل الى غيرها من الصياصي العنصرية
الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما تمكن فيه من الاخلاق والهيآت البدنية وفي قوله لحيوة
جميع الصياصي العنصرية الدال على ان حيوة جميع ابدان الحيوانات من حيوة البدن الانساني
الدال على ان حيوة جميع الحيوانات هي بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه
لا حيوان غير الانسان الا انه نسخ البعض وفني البعض وسينسخ الباقي في عالم الغرور
ان كان من الناقصين ليسرع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيجيء بعد ذلك
بما ذكرنا وانه لا حيوان غير الانسان يعني ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة
المستنسخة على ما يدل عليه ظاهر قول الله سبحانه وتعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون م فاي خلق يغلب
على النور الاسفهبد أي من الاخلاق الردية للعلائق البدنية م واي هيئة ظلمانية يتمكن فيه
ويركن اليها هو أي النور وانما ابرز الضمير لما ابرز في زيد عمرو ضربه هو والمعنى ويميل النور
الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث يتنزل منه منزلة الفصول
المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولا الطلب لانه اذ لابد من هيئة فاضلة او ردية
بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة في النوع م يوجب أي تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه
وركونه اليها الى غير ذلك من غلبة اخلاق ردية عليه يوجب م ان يكون أي النور الاسفهبد
بعد فساد صيصيته أي وفي نسخة بعد مفارقة صيصيته م منتقلا اعلاقه الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة
الظلمانية من الحيوانات المنتكسة أي المنتكسة الرؤس كانتقال نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق
الى الفار م فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو مظلم أي لتمكن الهيئة الظلمانية فيه
م مشتاق الى الظلمات أي لركونه اليها على ما هو المفروض م ولم يعلم نسخه وعالم النور الا انه لم يكتسب
في التعلق البدني الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضدادها لكن

من الهيئات الموكبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه م وتمكنت فيه ا اي في النور الاسفهبذ
الهيئات الردية ا اي الظلمانية وتمكنها فيه لا يشتاق الى المبادي النورية والامور العقلية بل
يشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيئات الردية الظلمانية م فينجذب ا اي النور الاسفهبذ المنحوس بعد
الاشتياق الظلمانية والفه بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه والفه م فلهذا الميل ا الى الصياصي المنتكسة ا
وفي بعض النسخ منتكسة ويكون نصبا على الحال م لحيوانات اخرى ا اي من الحيوانات التي اخلاقها
مناسبة لتلك الهيئات الردية الظلمانية م وجذبة الظلمات ا اي وجذبت الظلمات النور الاسفهبذ
والحاصل ان النور الاسفهبذ اذا لم يتمكن بتمكن الهيئات الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية و
لا من اتصاله بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة السبب للعشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي
للانجذاب الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلي والصقع الظلماني وتعلقه بابدان
من الحيوانات التي فيها تلك الهيئات الردية الظلمانية ولا بد من جذب تلك الهيئات الظلمانية اياه من عالمه
النوراني الى عالمه الظلماني م قالوا ا اي بوذاسف ومن قبله من المشرقين م والمزاج الاشرف
بالصيصية الانسية وهي اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبذي من النور القاهر ا اي من قبولها
الفيض العتيق الاسفهبذي من الحيوانات المنتكسة الرؤوس م فلا يشتغل بها ا اي الى الصياصي الساقلة
م غيرها ا اي من الصياصي الحيوانات الصامتة م نور اسفهبذ اذ تستدعي ا اي الصيصية الانسية
مزاجه الاشرف م من الواهب نورا مدبرا ويقارنها مستنسخ ا اي نور مستنسخ منتقل من بعض الصياصي
الحيوانات ولو جاز ذلك م يحصل في الانسان الواحد ما يشبه ان مدركتان وهو ممتنع ا او نقول ع
على النظم الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ اعني انتقال النور الاسفهبذ من الحيوان الى الانسان
حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن
بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس نازل منزلة الجسم لقبول نور
الشمس اذا دفع الحجاب من وجهه واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوثه حدوث نفس له
وليس من مستحقه وبدن المستحقة اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها يتقوم

فلو تعلقت النفس

فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر ودخل الآخر يستحق بذاته نفسا تحدث له و تتعلق به
اذ لا مانع من حدوثها ووجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا مانع من اشراق نور الشمس
على الجسم القابل للنور كما اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب
ايضا واذا استحق الجسم مزاجا من الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل لانسان
واحد نفسان واما بطلان التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة ولان
حركات البدن والتصرفات فيه تصدر الا عن تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف
هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية
والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفائضة ابتداء تنتقل في
انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان
كالنخل مثلا ثم تنتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى
حتى يصعد الى الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها واجيب بان النبات اذا استعد
بمزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث
نفس كذلك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا
امورا قد ندر بها غاية كما سبق بيانه في اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان
المغناطيس لان مزاجه استعد لقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه وليس لعاقل
ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان اكمل فينبغي ان يجذبه
فان الامور خفية ودقيقة بان بلى الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم الاتفاقات لكن ذكر
السائل الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج
الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج
الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا
ذلك فلو تعلقت بهما بعد نفس اخرى تناسخية لكان لحيوان واحد نفسان وهو ممتنع ولان الحكم بالاولوية

١٩٠

المذكورة كان انقطاعها فيه باقيا حتى مثلا لينقادها وبقي الاول حالما فالوا ولا يلزم من استدعاء
الصيصية الانسية النور الاسفهبذ من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور
الاسفهبذ من النور القاهر ا وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية لمزاجها الاشرف
النور الاسفهبذ من النور القاهر استدعاء الى آخره وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية
لمزاجها الاشرف نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب
والمعنى واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو النفس
من المفارق استدعاء المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الاخس
وهو الناقص اليه مثل ما كان للانسية ويكون الحيوانات المنتكسة بل ابدانها المستعدة بخواص
امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها يستدعي انتقال النفوس الناطقة المفارقة من الابدان
الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيئات الردية في الكم والكيف حتى ان كانت الهيئات
الردية قوية فيها تعلقت النفس بحيوان يكون تلك الهيئات الردية فيه قوية فيها وان كانت
ضعيفة فيها تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيها وان كانت متوسطة فبالمتوسطة م فاذا انفسدت الصيصية
الانسية والنور الاسفهبذ ا اي والحال ان النور الاسفهبذ م عاشق للظلمات ا اي الامور الجسمانية
والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لا يعلم ماواه لجهله بالجواهر النورية وتنفره عنها وميله الى الظلمات
والغواسق م فهو بشوقه منجذب الى اسفل السافلين ا وفي بعض النسخ اسفل سافلين الذي هو
مأوى الغافلين اعني الى الصياصي المنتكسة للحيوانات الصامتة وكانه مشتاق اليها فلذلك هو
مشتاق اليه ولذلك قال م والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ ايضا متعطش ا اي الى
الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد علمت ان الغاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره
والى نور مجرد يدبره ولما اشتاق وتعطش الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها
من القواهر لخسة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضي لقبول الاشرف بل كان لها استعداد
قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصي جذبت ما فيها من الامزجة

نسخه عاشق

المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها واشتياق النفوس ايضا بما فيها من الهيئات
الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها ولهذا قال م فينجذب ا اي النور الاسفهبذ بعد فساد
صيصيته م بالضرورة ا لكمال قوى الجذب والانجذاب م الى صيصية اخرى ا اي حيوانية
مناسبة لهيآته الردية في الكم والكيف كما عرفت م فان الحكمة التي لاجلها انزل النور الاسفهبذ بعلائق
البدن من حاجة الى الاستكمال بعد باقية ا لان الكلام في النفوس الناقصة م والنور ا اي الذي
لا يتم تعيّن نورا اي سانح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علائق الظلمات وعوائق الجسم والجسمانيات
وهذا النور المتمم اما من الاشراقات المتحدرة من العقول الى النور الاسفهبذ والمرتقية اليه كما تحقق
لكن ما انحدر منها اليه م لان الكلام في الناقص م ولا يرتقي من الصياصي الصامتة الى الانسان
شيء ا اي من الانوار اما انه لا يرتقي منها الى صيصية الانسان نور الاسفهبذ فلما سبق من استلزامه
لاجتماع انانيتين في انسان واحد واما انه لا يرتقي منها اليه نور عارض فلظهور ان لا يحتاج
الى دليل فلذلك صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا لعدم حاجة بيانه اليه مهمنا بقوله لا يرتقي
الى الانسان لشموله لهما م بل ينحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت ا اي شيء هو النور المدبر
المفارق م للهيئات ا اي للهيئات الردية الموجبة انحدار النفس من البدن الانساني الى الحيواني
بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور ويقويه ويغنيه عن التعلق بالاجسام
فيتعلق بما يناسبه من الصياصي الصوامت بحسب الاخلاق واليه الاشارة بقوله م ولكل خلق ا
اي من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النور الاسفهبذ م صيصية ا اي ابدان انواع
تختص بذلك الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسبة لابدان الاسود ونحوها والجبن والروغان
لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والتسخر لابدان القردة واشباهها والفار والسلحفاة وللصعوة
لابدان الذباب واشكالها والعجب للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك
م ولكل باب منها ا اي من الصياصي التي هي ابواب لما عرفت من كون الصيصية الانسانية باب
الابواب م جزء مقسوم ا اي من الخلق الذي يتعلق بتلك الصياصي مثلا للحرص صياصي كالخنزير والنمل

فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صنفيهما حظ مخصوص من الحرص بحسب
احرص بعض افراده مما كحرص الباقي بل لكل فرد منها حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه
ان بحسب شدة كل خلق مذموم في النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المحمودة
والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن حصرها الا لله تعالى
تختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة
به دون البعض وكذا بعض افراد نوع منها دون الباقي ولكل خلق مثلا كالشر حد معين من الشدة
والضعف اذا لحقت النفس التي تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب واشباهه
ثم بحسب شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه مما ذكرنا تختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة
الشر والضعيفة الشر المعتادة ككلاب السوق والمنقادة ككلاب الصيد ولاختلاف الناس في الاخلاق
المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلفت الحيوانات فيها فان
اخلاقها كلها انما واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات
مستفادة من الانسان لانها التي كانت موجودة فيه وسارية منه اليه م وما يقال ان عدد الكائنات
اي من الابدان الحيوانية لا ينطبق على عدد الفاسدات ا اي من الابدان الانسية ومتوجه
للمشائين تمسكوا لابطال التناسخ م فبطل ا اما وجه التمسك فان يقال لو كان التناسخ حقا لوجب
الانطباق اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد النفوس المفارقة من الابدان
الانسية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس على الابدان
ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع عند كل البدن فقد تعلقت عدة
نفوس ببدن واحد وقد سبق بطلانه وان تمانعت وتدافعت بقيت معطلة كلها او
بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن
واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان
نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس

بقي بعض

بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس وانه محال واما بطلان التالي فلان الكائنات
اكثر من الفاسدات اذ في كل يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من بني آدم
لا يقاس فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر كما في الوباء العام
والطوفان الشامل واما وجه ابطاله فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان
تولد كل نملة في يوم ما بانتقال نفس حريص اليها مات في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون
بانتقال نفس حريص لا تلحق الصياصي النملية عقيب موته الاول بل بعد موتات كثيرة واليه الاشارة
بقوله م لان الانوار المدبرة المنحرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي متدرجة في النزول ا اي الانحدار
من بعض الحيوانات الى بعض فان من فيه مثلا رذيلة تتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان
يناسب افق تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان
يزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا
في النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وح يتصل بعالم العقول م واصحاب الحرص لا يلحقون
الصياصي النملية الا بعد مفارقة صياصي انواع كثيرة ا اي ذوات هيئة حرص هي طبقات النيران
ودركاتها متفاوتة المقدار ا اي في العظم والصغر كالخنزير والنمل م والعلائق ا اي من كثيرة
الحرص الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذا هيئة حرص فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات
وزالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من الهيئات الردية فهي تفارق عالم
الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئة
الردية الجسمانية م ولا ترقى منها ا اي من الصياصي الانواع الكثيرة م الى الانسان شيء ا اي من
الانوار م ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار ا اي الابدان
الانسانية م من صياصي ا اي العدد الكثير الذي هو النفوس المفارقة الحاصل من صياصي م قليلة
الاعمار كثيرة العدد جدا ا اي كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز
الارتقاء منها الى الانسان لكان الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ

بأقل حرارة او برودة او ريح يبوسة ويفسد من كل واحدة من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتلف
من الانسان في الوف من السنين ولهذا قال ليلزم صعوبة استلزام كل واحدة من الحشرات
صعوبة الانطباق واما التمسك بالوباء والطوفان في كون الفاسد اكثر من الكائن فليس بشيء
لان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن
والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم تكون مثل ما فقد
سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون الفاسد من الانسان اكثر من الكائن
من الحيوان لجواز تكون الحشرات الارضية كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان وامثالها مثل
ما فقد من الانسان وبه تخرج الجواب عن الطوفان م وينفصل العلائق ا اي علائق النفوس الدنية بالسكرات
وشدة الموت والبلايا ا اي ولشدة البلايا من الآلام والمصائب م ولكل مرتبة ا اي من مراتب الابتلائية
بحسب الاخلاق م كبار واوساط وصغار ا اي من انواع الحيوانات التي فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق
م ولكل قوم من ارباب الصناعات ا امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة ا كالجند من الاتراك التي
تشبه خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع ومعيشتها فلا جرم بعد موت ذلك القوم م ينتقل ا اي نفوسهم
على التدريج في تلك المراتب والمدارج م الى الاكبر ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة ا اذ لا بد من مشاكلة
عليها بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارهما في تحصيل ونوعين م ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة
الى ان تزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة الردية
بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق في عالم المثال على التدريج
الى ان تزول فيرتقي الى عالم الجنان م وعند مولانا ا اي الاشراقيين م ما يقال ا وهو للمشائين
م ان كل مزاج ا اي انسانيا كان او غيره م يستدعي من النور القاهر نورا متصرفا فكلام غير واضح الصحة
اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية ا لما تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد غير كامل الصياصي المنتكسة
مقصورا على قبول النفوس التي ينقطع تصرفها عن الصياصي الانسانية منتقلة بتصرفها الى تلك الابدان
واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واضح الصحة فلا ينهض عليهم ما يسوده من حجة المشائين عليه

ولهذا لم يتعرض لجوابه ثمة استظهارا لما قدمه ههنا ولان حجج الفريقين في اثبات التناسخ ونفيه
ضعيفة عنده على ما سبق ترتيبه قال وعند مولانا غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده م وما قال ا وجه
آخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل وفاة
صيصية انسية وكون صيصية حادثة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون تعلق
النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن آخر حيواني عقيب المفارقة والا لبقيت فيما بين البدنين معطلة
وهو محال ولانه لو جاز ذلك زمانا لجاز اكثر منه دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون
التعلق عقيب المفارقة فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن انساني حدث بدن حيواني
فيتصل كل فساد بكون بلا توقف [illegible] عيانا واما بطلان التالي فلقوله م انه لا يلزم ان يتصل وفاة
فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة غائبة عنا ا اذ من الامور الفلكية المستمرة
ما يخفى علينا آثارها ولا نطلع على اسرارها ولعل بهذا التطابق وجد قانون مضبوط في العناية
الازلية ولم نطلع عليه لغموضه على القوى البشرية م كما وجب ا اي قانون المضبوط في نفس الامر
وان لم نكن نعرفه م في مصادفة بعض التناسخ زمن بعض بحيث لا يبقى المال منهما معطلا م هكذا ا اي يوجب
ذلك القانون المضبوط م في موت بعض الصياصي حدوث بعض منها ا اللائق النفوس معطلا بين البدنين
م هذا ا اي انتقال النفوس الناقصة الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس م مذهب المشرقيين ا اما عدم العكس
فلاستلزامه كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال الجهالات ورذائل
الاخلاق المتوقف على الابدان الحيوانية ليزول الرذائل عنها بالعذاب وشدة الموت والمصائب
باستعمال الابدان الحيوانية التي هي طبقات النيران كما تقدم م وربما يجوزون النقل فيما دون الانسان
من شخص الى شخص كله ا اي من نوعه كمن فرس الى فرس آخر م ما لم يلزم المزاحمة التي في الانسان
استعداد الفيض ا فانه لو كان لبدن الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان
لما جاز النقل من فرس الى الفرس والا لزم من بدن واحد حيواني نفسان كما لزم في الانسان وبحجة

وهذا الوجه ضعيف ايضا عنده ولذلك
قال م ليس بموجه ايضا ا اي
مثل ما قبله وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين
م فان الامور مضبوطة بهيئات
فلكية صح

١١٨

وقوله مالم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر م دل على انهم غير جازمين
بكون بدن الكوسج غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ولا ناقض هذا قولهم اذ لا يلزم في
غير صحة الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو الزد وعدم
الجزم كما ذكر ولها هنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد سيما وقد قال وعند هؤلاء
هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك م وقال المشاؤون بجميع الامزجة
اي الحيوانية م مستدعية لخواص مزاجها نفوسا منعوقة ا اي من المفارق م فيلزم فيها ا اي في الامزجة
الحيوانية م ما ذكرتم في الانسان ا اي من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق لخاص
مزاجه نفسا فائضة عن المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقل اليه نفس مستنسخة
اجتمع على البدن الحيواني نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق فلا حاجة الى اعادته م هذا
اي امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه بين المتنازعين م مذهب المشائين
وافلاطن ومن قبله من الحكماء ا كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس
وامثالهم م قائلون بالنقل وان كانت جهات النقل ا وهي ان النقل الذي قالوا به هو من الانسان الى الحيوان
فقط او الى النبات فقط او اليهما او الى المعادن كما مر غير مرة م قد يقع فيها خلاف وتمسك بعضهم ا من القائلين
اي في صحة التناسخ ووقوعه م بآيات من الوحي مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم ا اي بالفساد
بدلناهم جلودا غيرها ا اي بالكون م وقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها ا اي من النيران المختلفة
التي هي دركات جهنم يعني ابدان الحيوانات كما سبق تقريره م اعيدوا فيها ا اي في تلك النيران التي هي
الابدان م وقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ا اي انهم كانوا
طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انه انقلبت نفوسهم عن الصورة الانسانية
الى هذه الصورة م وآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة
بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ا اي مسخهم اليها
وجعلهم عبيد الدنيا المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والحمير والجمال وامثالها وقوله تعالى

ليذوقوا العذاب م

فقلنا لهم

فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعني بعد موتهم في الابدان الانسانية مع احوال مدبراتها الباطلة ببطلان
اي على صور الحيوانات المنكسة الرؤوس وكقوله غيره ا اي غير المدبر وتدبير لمتعلقات حصلت من
وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال الحاصلة في المرايا الصقيلة م فانها ا اي
الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البعد عن النبي مشروطة بشهود الحق
لتمكن الملاءة فيحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره م وكما ونجيهما الى تلك الصور
عن الشقاوة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حتى لا تنتقل بالمفارقة
مرة اخرى م وكقوله تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ا ووقيهم عذاب الجحيم استحالة
اسفال النفوس الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة عليها واذا
لم ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي مفارقتهم
الابدان الانسانية م وغير ذلك ا كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
يعني ان يد الكلب ورجله ولسانه يعني صورته ... تنطق لسانه تشهد بعلة الشر الذي عمله
وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه الآيات على كثرتها ليس فيها ما
يصلح ان يكون حجة للتناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في
التفسير تخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد الاطلاع عليه م وضعف اكثر الحكماء ا
اي مال اكثر الحكماء م الى هذا ا اي الى التناسخ حتى ارسطو فقد نقل عنه انه رجع عما في ابطال التناسخ الى
رأي استاده افلاطن وفي المشهور في كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية او كان نظره اولا
الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه م الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة القاهرة ا
اي عن نجاسات الجهل والاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية م الى عالم النور
م وان النقل انما كان للتطهير وقد حصل م ونحن نذكر بعد هذا ما تقتضيه ذوق حكمة الاشراق ا
يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم في الفصل الثاني

النفوس تتغير وتبطل بتغير المحال وبطلانه سواء كانت م

١٩٦

وقوله مالم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وميعلوم جله البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة
تكون بدن الكوس عيرسه نعد لقبول الفيض بناء فلا ذلك شرع فأملا م واعلم ان النور المجرد المدبر
غير صيصية الانسانية لانه اذا لم يلزم فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه والا ما وجد ا لوجوب
الجزم كما ذكر وامّا هنا وامّا ان هو عدمه لوجود العلة التامة ومن ذاته المقتضية لعدمه م ولا يبطله موجبا
هذا غير واجب الوجود م ومن النور القاهر فانه لا يتغير ا لاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى
ای الجبير ام ای اا يعنى النور القاهر م كيف يبطل لازم ذاته ا يعنى النور المدبر ای الانوار المدبرة
هي اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهي لازمة لها غير منفكة عنها م بذاته ا واعلم ان الحكم
بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر بناء على الحكم بحدوثه اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم
ذات القاهر بشرط وهو حدوث البدن وفيه بعد م ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوء بنفسه ا مع وجود
بوجوده وانه بدوامه م والانوار المجردة ليس عنها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما ا اما لتقدسها
بعيد ان امتناع المحل فلمجرديتها واما عن المكان فلتجرده عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار
المجردة المدبرة لا تكون كالاعراض الجسمانية المختلفة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض
عند مزاحمة له في محله وكالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا م وليس حالها في الغواسق ا
اى كالاعراض ليشترط فيها اى في ثبوتها ووجودها م مقابلة ا كاشتراط مقابلة الحي الباصر في حدوث
صور المرايا م او استعداد محلّ ا كاشتراط استعداد البدن في قبوله اثار النفس وذلك لان حلول
الشيء في الشيء مشروط باستعداد المحل لقبوله وكذا شيء ما يقابله بقابل المضادة عنه واذا لم يكن وجود
الانوار مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابل ولا بنفي مضادة له عنه فلا يبطل بعدم استعداد
المحل والمقابل ولا بوجود المضادة هذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال م وليس مبدأ
المدبرات ا اى العقل المفارق م بمتغير ا اى يلزم منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق
ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا م فلا يكون هي ا اى المدبرات
م كمتعلقات ا وفي بعض النسخ كمعلقات حصلت من احوال المدبر وحاله ا كالشهوة والغضب والحواس

الظاهرة

الظاهرة والباطنة الحاصلة في الابدان الانسانية مع احوال مدبراتها الباطلة ببطلان
تلك الاحوال ببطلان العلاقة البدنية م او مع غيره ا اى غير المدبر وتقديره كمتعلقات حصلت من
احوال المدبر مع غيره م كالتمثالات ا اى الصور الحاصلة في المرايا الصقيلة م فانها ا اى
فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق م مشروطة ا وفي بعض النسخ مشروطة بشهود الحي
الباصر ولهذا ابطل تلك الصور ببطلان صقالة المرآة والباصرة فان نسبتهما الى تلك الصور
كنسبة المحل الى النقوش التي فيه اذ نسبة ما عدا النفس فاعلية تلك الصور التي يتعلق بالمفارق
ما يتوقف عليه تلك الصور الى تلك الصور والى ما لها من الخواص كنسبة المحل الى الحال وكما ان
النقوش حاصلة من المحل او من غيره كذلك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل لها اى المرآة
والحديدية واليه الاشارة بقوله م ونسبة غير نفس الفاعلية ا اى ما يتوقف عليه تلك الصور م اليها ا
اى الى تلك الصور من الاثار والخواص م كالمحل للنقوش ا وفي بعض النسخ المنقوش م كانت ا اى
النقوش م منه ا اى المحل م او من غيره ا واما فان كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصور والمرآة
م فاذا بطل الحال البدني ا اى حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات م بطلت ا اى المتعلقات واذا
لم يكن نسبة المدبر الى مبدئه كالنسبة واستمراره كنسبة المتعلقات الى مبدئها لتغيره وعدم استمراره
فلا يتصور بطلان الانوار كما تصور بطلان المتعلقات بل يدوم الانوار بدوام موجبها
وهو المراد من قوله م فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم ولو كانت الانوار المدبرة قابلة
للعدم لكان تعدمها للهيئات الظلمانية ا لانها التي تضادها وتنافيها ولو كان كذلك م فمن حالة
مفارقتها علائق البدن كانت ا اى الانوار المدبرة م اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص
النور المجرد عن الظلمانيات فمعنى بقاء النور القاهر الذي هو علته ومبدأ البرزخ انما هو لبطلان
مزاجه الذي كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر ا هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم
الكتاب واما تقريره على القانون الطبيعي فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها
اما لذاتها والحصول ما لعدمه مدخل في بقائها كالاضداد او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها

كالشروط والكل يبطل ما تقدم فكذا بطلانها وعلى تقرير برهان على هذا المطلوب بوجه اختصاره
نحدث معه عدة مقدمات وكان قد اشرنا اليه فيما تقدم ومعه ان النفس الناطقة قد ثبت انها
غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلته به فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة
لها فلا يخرج وجه عن ذلك جوهرها كما لا يخرج ذات الشمس بخروج المرآة بالتصدية عن قبول
نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار بخروج المنشار عن صلاحية كونه آلة بل لا يزال باقية
بقاء العقل المفيد لوجودها وكما انه ممتنع العدم لما عرفت فكذلك ممتنع عدم النفس وهو المطلوب

فصل في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور وبيان التذاذها بالكمالات
العقلية التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد المفارقة كما تكون
البدن مظاهرها قبل المفارقة وما بعدها كالمرايا للصور واذا تم النور المدبر اذا لم يقهره
شواغل البرزخ اي من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم والتخيلات
الجرمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضائل الخلقية ومواظبته على الرياضات
التصوفية يكون شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى الغواسق لزوال المانع بالتخلية
عن الجهل والرذائل ووجود المقتضي بالتحلية بالعلم والفضائل مع ان النور بطبعه مشتاق
الى سنخه فكلما ازداد نورا وضوءا اي بازدياد الفضائل ازداد عشقا ومحبة الى
النور القاهر وازداد اغتناء وقربا اي عقليا من نور الانوار ولو كانت الانوار المتصرفة
غير متناهية قوة التأثير ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النوري لان جذب
الشواغل متناه قوة التأثير فلا يقاوم غير متناه قوة التأثير لكن حجبها الجذب
فقواها متناهية التأثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوي عشقها
وشوقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة وحصل لها ملكة الاتصال بعالم
النور المحض فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب اي بالتناسخ الى صياصي اخرى اي من
ابدان الحيوانات الصامتة المنكسة لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينابيع النور الى العالم العقلي

والنور المنفوق بالشوارق العظيمة اي الفائضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشق
لسنخه اي الاصل وهو عالم النور ينجذب الى ينبوع الحيوة اي العالم العقلي والنور
اي المتقوي بما ذكرناه لا ينجذب الى مثل هذه الصياصي اي المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها
انما كان للضعف وقد فقد ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قهره الظلمات ليكون
له نزوع اليها فيتخلص اي بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا
اي طاهرا من الجهالات والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الجرمانية بقدس
اي بطهارة وكذا هي في بعض النسخ تقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما كان
من المبادي لا يتصور القرب بالمكان لتنزههما عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اي يتصور
القرب منهما بالصفات اي العقلية والمعاني التجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات
اي عن علائق الجسم اقرب منهما اي من المبادي والشوق اي الى العالم العلوي قد ينقطع
الا لمن باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل حامل الذوات العقلية الى نور الانوار اي
الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى وفي نسخة الى عالم
النور الاعلى والمعنى واحد ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشيء وادراكه اي و
ادراك ذلك الشيء لوصوله ذلك اي الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من
حيث هو كذا وقد عرفت فائدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات
اي الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجردة ولا شيء ادرك منه لانه نفس الادراك
لما عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء اعظم والذ من كماله وملائمه لان اللذة
بقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم
سيما وقد عرفت ان اللذات في طلسمات الانوار المجردة اي في الانواع الجسمية التي هي
اصنام الانوار وطلسمات لها منها اي من الانوار المجردة تنبعث وهي اي الطلسمات
ظلالها اي ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها فكم ما فيها من الكمالات تكون منها

م والغير الملائم لها اى للانوار المجردة المدبرة م هيآت ظلمانية وظلال غاسقة اى مظلمة تلحقها من صحبة
البرازخ المظلمة اى من الابدان الدنسة م وشوقها اى ومن شوق الانوار المدبرة م اى كل
اى الى ما يلحقها من صحبة البرازخ ومن الحجب التى تمنع الانوار المدبرة عن مشاهدة عالم الانوار
والالتذاذ بها ولهذا قال م والانوار المتجردة ما دام معها علاقة الصيصية والشواغل
البرزخية الكثيرة ا انما قيدها بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت
بل اذا كثرت م لا تلتذ بكمالاتها اى بفضائلها العقلية النورية م ولا يتألم بمعائبها اى آفاتها التى هى
رذائلها الجسمية الظلمانية م كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او رهقته اى ازعجته [illegible]
وهو منخبط فى سكره غير مدرك لما اصابه م الحجاب الذى [illegible] ما اصابه وهو السكر م ومن لم يلتذ
باشراقات القواهر النورية ا للشواغل الكثيرة م وانكر اللذة الحقة اى العقلية المحضة م فهو كالعنين
اذا انكر لذة الوقاع اى وجودها فى الاعيان م وكما ان لكل من الحواس لذة والما بحسبه
اى ان لذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة بالنغمات اللذيذة والذائقة بالطعوم
الطيبة ولذة الوهم بالرجاء والامل والمهما باضدادها وكذا باقى الحواس م على حسب اختلاف ادراكاتها
وكمالاتها وكذا ما للشهوة والغضب اى من الالم واللذة اذ لا يخفى ان لذاتها يخالف لذة و كذا
المها لالمه ولان للنفس بحسب كل قوة الما ولذة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ان يحصل
لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا تنفعل عن قواه وبالجملة ان تتشبه بالمبادى بحسب الطاقة
البشرية حتى تتجرد عن المادة من جميع الوجوه متقدسة بهذه الوجوه وهو المراد من قوله
م وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوتى قهره ومحبته حقيهما فالقهر للنور على ما تحته فى نسخة اى فى اصله
وطبعه م وكذا المحبة اى محبة النور لما فوقه فى نسخة ايضا واذا كان كذلك م فينبغى ان يسلط ا
اى النور الاسفهبد م قهره اى قوته الغضبية م على الصيصية الظلمانية اى على قواها الجسمانية
بحيث يظهر قهره لها م ومحبته اى قوته الشوقية وعشقه م الى عالم النور ا حتى يكون قاهرا على القوى
متحتها ويكون ممن كتبت عليه السعادة م وان كان كتبت عليه الشقاوة فيقهر محبته وعشقه على الغواسق ا

الى البرزخية

الى البرزخية الظلمانية م فتهم الظلمات ا اى البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد بذلك
عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان الشيخ قال فى الشفاء وكانه ليس يتيسر للانسان
عن هذا العالم وعلائقه الآن يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى هناك
يصده عما هنا ولا يتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العملى وهو الخلق ولما كان
ذلك كذلك اراد المصنف ان يشير الى الذى يبعد عن هذا العالم ويقربه الى هناك فاشار الى مكارم الاخلاق
اشارة خفيفة ولبيان اشتمال كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة نفسانية تقتضى سهولة
صدور الفعل عنها من غير احتياج الى فكر وروية لانه قد تقرر فى علم النفس ان لها ثلاث قوى
متباينة باعتبارها تصير مبدأ لصدور افعال وآثار مختلفة عنها بمشاركة الارادة احديها القوة
الناطقة المسماة بالنفس الملكية وهى مبدأ الفكر والتمييز وشوق النظر فى حقائق الامور و ثانيها
القوة الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهى مبدأ الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ بالمطاعم
والمشارب والمناكح و ثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهى مبدأ الغضب والتهور
والاقدام على الاهوال وشوق التسلط والترفع ففضائل النفس تكون بحسب اعتدال اعداد
هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصل لها فضيلة الحكمة التى هى الوسط
بين طرف الافراط المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال القوة الفكرية فيما لا يجب او فيما هو ازيد
من الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه
الحكمة وهى وسط القوة العملية فيما يدبر به الحيوة [illegible] وهى المتوسطة بين البلادة والجربزة
غير الحكمة التى هى ارتسام الحقائق فى النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود كيف وقد قيل لصاحب
الشرع عليه السلام قل رب زدنى علما وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهو ان تطاوع
العاقل وتقنع بما تعطيها حصل فضيلة العفة التى هى الوسط بين طرف الافراط المسمى بالشره
وهو الولوع [illegible] اللذات ازيد مما هو الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالخمود وهو سكون
حركة النفس البهيمية عن طلب اللذات الضرورية التى رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة ايثار

الى الخلق

الملكة القسم الاول [illegible]

الجربزة [illegible]

لامن نقصان الخلق وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان تنقاد للعاقلة ولا تجاوز عنها
ما هو اما حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط بين طرفي الافراط المسمى بالتهور وهو الاقدام على
ما لا ينبغي الاقدام عليه عقلا وبين طرفي التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر عما لا يكون الحذر محمودا
وهذه الفضائل الثلث اذا حصلت وامتزجت حصلت من تركبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضائل
وتسمى بالعدالة وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه الذميمة و
بين الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب والانقياد في اخذها منه
بالمذلة لا بالاستحقاق واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله م وانما ينبغي محبته العالم النور كما ينبغي اذا عرف
ذاته وعالم النور وترتيب الوجود ا اي من نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية
والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية ودركها بها م والمعاد ونحوها ا اي ونحو المذكورات واجمل
انه تشوق محبته الى العالم النور اذا استشعر بالوجود كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من
المبدأ الى المعاد متلائما مع ملكة حقيقية متمكنة من جوهره م على حسب الطاقة البشرية ا اشارة الى الحكمة
النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان م ولما كان تدبير الصيصية والعناية
بها ايضا ضروريا ا لينحفظ التركيب البدني مدة ما يحصل فيها كمال النفس وانما قال ايضا لكون
تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله م فاجود الاخلاق الاعتدال ا اي التوسط في الامور الشهوانية ا
اشارة الى العفة وهي مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون تصرفها بحسب الرأي
وبحيث يظهر اثر الحرية فيها وقوله م والغضبية ا اشارة الى الشجاعة وهي انقياد النفس السبعية
للناطقة حتى لا يضطرب من الامور الهائلة وتقدم بحسب الرأي ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا
وقوله م وفي حرف الفكر ا اي والاعتدال في حركة م الى المهمات البدنية ا اي التي لا بد له منها دون
غيرها من الزوائد اشارة الى الحكمة وهي توسط القوة العملية فيما يدبر به الحيوة والى العدالة
وهي اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف
وذلك لانها اذا لم تطلب الزيد من المهم لا تظلم واذا صرف الفكر في المهم لا تنظلم واذا لم تظلم

ولم تنظلم

ولم تنظلم تثبت العدالة وظهر بما قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق كما ذكرنا
م والاخلاص لمن لم يكن اكثر همته للآخرة واكثر فكره في عالم النور ا انه توقف خلاص الانسان على كون
اكثر همه الآخرة واكثر فكره في عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الآخرة وعشق
عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حينئذ مبتهجة وفكره تام م واذا تجلى النور الاسفهبدي بالاطلاع
على الحقائق ا اي حقائق الموجودات والمعارف اذا تحلى النفس بفضل الحكمة النظرية التي
هي الاطلاع على حقائق الموجودات م وعشق ينبوع النور والحيوة ا اي العالم العقلي وعالم
المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة م وتطهر من رجس الرذائل ا اي تخلى
عن الادناس الطبيعية التي هي الرذائل كما تحلى بالفضائل م فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت
البدن تخلص عن الصيصية ا اي البدنية بالكلية وفي اكثر النسخ عن صيصته وفي نسخة عن حجابه
والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل م وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار
من غير واسطة ومع الواسطة على سبيل الاشراق اليه ومن القواهر ايضا كذا ا اي ينعكس عليه
اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة م ومن الاسفهبدية ا اي وينعكس ايضا عليه
من الانوار المدبرة الاسفهبدية الفاضلة م الكاملة الغير المتناهية في الازل كل واحد
نوع وما اشرق عليه من كل واحد مرارا لا يتناهى فيلتذ لذة لا يتناهى وكل لاحق ا اي من الانوار
المدبرة الفاضلة المفارقة م يلتذ بالسوابق ا اي من النفوس المفارقة م ويلتذ به السوابق ويقع
على غيره عليه انوار لا يتناهى وهي اشراقات نورية واثر علته نورية ا وانما شبهها بالدوائر
لكون الاشراقات احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيط بعضها ببعض م يزيد في رونقها
اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته ا لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق
جمال نور الشمس في رونق اشراقات الكواكب م وكان مدرك النور المجرد ا اي وكان النور
المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك لقرينة المدرك والادراك
م وادراكه وهو ذكر الى ثلاث الظلمانيات ا اي الجسمانيات فان القوى الجسمانية وان كانت مدركة

التخلي قبل التحلي بالذات وانما قدمه المصنف لانها الوجودية والتخلي من العدمية ح

ومن غيره صح

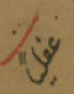
لا يقاس صح

ومدركه ولها ادراك لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد
وانطباع القوى فيها وكذا المدرك لكونه نفس المجردات اجل من المدرك للقوى لكونه اجسام
وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما الاول فادراك النور لكونه نسبة بين
شريفين اجل من ادراك القوى لكونه نسبة بين خسيسين واما الثاني فادراك النور اقوى لانه
يدرك ظاهر الشيء وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر والزم بدوامه لعدم فساده
واكثر لان مدركه غير متناهي واخلص الى الكنه لانه يخلص الاشياء عن الزوائد ويدركها مجردة
واصح لانه لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوهم لما حصلت
العقائد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية في الجميع لانها لا تدرك باطن الشيء ولا يدوم
لفسادها بفساد البدن ولا يدرك غير المتناهي ولا الشيء خالصا عن الزوائد بل مع شوب
كادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدرك الحس الا
كذلك ولا على ما هو عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا وغيره من اغلاط الحس التي عرفنا
ولولا ان العقل غير صدق المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو
الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم كلذة النظر الى الوجه
الجميل على قرب وفي موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد والموضع قليل الضوء وكذا
اذا كان المدرك اشد ملائمة كان لذة النظر الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك
ما هو اقل حسنا وحيث الامر كذا فكما اذ لا يقاس لذات الروحانيات الى لذة الجسمانيات
لما بينهما من المفاصلات كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة
من ادراك الحس للجسمانيات لان التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين و
المدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان ندرك ونحن في عالم الغربة
فلذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية في هذا العالم واليه اشار
بقوله م فلذته اي لذة نور المجرد م لا يقاس الى لذتها اي الى لذة الظلمانيات يعني اللذة الحسية

البهية

البهية ومن يعلم ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولم يعلموا ان لذة
الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم وافضل واجل من لذات البهائم باكلها
ومشاربها ومطالبها ومآربها م ولانحطاطها اي بلذة النور م في هذا العالم ا لكونها محجوبين
عنها بسبب المواد وعلائقها وعوائقها م كيف اي كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية
م وكل اي والحال ان كل م لذة برزخية اي جسمانية م ايضا انما حصل بامر نوري كما مر على
البرازخ ا كما سبق ان جميع اللذات من النور وان اللذات الجسمانية يفيضها رب النوع
ويرشها على اشخاص ذلك الطلسم م حتى ان لذة الوقاع ايضا ناشئ عن اللذات الحقة ا اي النورية
الروحانية م فان الذي يواقع لا يشتهي اتيان الميت ا لخلوه عن النور المدبر وآثاره العرضية م بل لا يشتهي
الابرص او بجمالا فيه شوب نوري ا اذ لا يكفي الجمال فقط بل لا بد من النور ولذلك لا يشتهي اتيان
الاصنام وان كانت في غاية الجمال لخلوها عن النور ولا اتيان المعمر في السن لعدم قبوله
آثار النفس من الاشراق والنور كقبول الشاب م ويتم لذته بالحرارة التي هي احد عشاق النور
ومعلولاته ا ولهذا كلما كان احر كان الذ م وبالحركة التي هي احد معلولات النور وعشاقه ا ولهذا
لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كان اقوى كان الذ م ويتحرك قوتا محبة وقهر حتى يريد الذكر ان يقهر
الانثى فوقع اي بسبب الازدواج وتحرك النفوس م من عالم النور محبة مع قهر على الذكر ومحبة
مع الذل على الانثى على نسبة ما في العلة والمعلول على ما سبق وكل ا اي من الذكر والانثى م يريد ان
يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخي ا اي بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار المجردة
العقلية م وانما ذلك ا اي ارادة رفع الحجاب م طلب للنور الاسفهبدي لذات عالم النور الذي
لا حجاب فيه ا فكان النور الاسفهبدي الذي لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبدي الذي
للآخر ليلتذ به التذاذ المفارقات بلذات عالم النور م والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد
العقلي لا الجرمي ا كما قال م فصلوا المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا يتمايز تمايز
الاشخاص الجسمانية وذلك لانها يتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد وتتفرق

من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة في وحدانية بسيطة م وكان النور الاسفهبد لما كان
تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها التجرده عن المواد كما
عرفت م فالانوار المدبرة اذا فارقت ا اي الابدان الكاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله
م من شدة ا اي اذا فارقت الابدان وهي على حالة محمودة من شدة م قربها من الانوار القاهرة التي
ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها ا اي مع الانوار م تتوهم انها هي ا اي تتوهم ان الانوار
المدبرة هي الانوار القاهرة م فتصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات ا اي بعد مفارقتها
الابدان م كما كانت الابدان مظاهر لها ا اي للمدبرات قبل المفارقة م وبحسب تزيد المحبة المشوبة
بالغلبة ا كما في الملوك والحكام م ازدياد الانس واللذة في عالمنا وكذا في عشق الحيوانات ا اي
يزداد بازدياد المحبة والغلبة م هذا ا اي ازدياد اللذة بحسب ازدياد المحبة المشوبة بالقهر
م ههنا ا اي في هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فيه لكثرة الحجب م فما ظنك في عالم المحبة الحقة التامة
والقهر التام الخالصين الذي ا اي عالم المحبة الذي م كله نور وبصيص وضوء ا اذ لا ظلمة فيه اصلا
فكون الانس واللذة في ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم م ولا تصير الانوار
المجردة بعد المفارقة شيئا واحدا فان شيئين لا يصيران واحدا لانه ان بقي كلاهما فلا اتحاد
وان انعدما فلا اتحاد وان بقي احدهما وانعدم الاخر فلا اتحاد وليس في غير الاجسام ا
اي في المجردات م اتصال او امتزاج ليصير غير الاجسام يعني المجردات بالاتصال والامتزاج
شيئا واحدا والالفاظ الواردة في كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها على الاتحاد
والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول
لانه انما يمكن في الاعراض المفتقرة الى المحل لا في الجواهر القائمة بذواتها ولشدة القرب يتوهم
الاتحاد والحلول فيحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفر الله كما نقل عن ابي يزيد وابي الحسين منصور
والمسيح م وامثالهم م والمجردات ا اي النفوس المفارقة عن الابدان م لا ينعدم ا اي بعد المفارقة
لدوام مبدئها ودوام عللها كما عرفت واذا كانت موجودة وليست شيئا واحدا م فهي متمايزة



عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص ا وفي بعض النسخ وتخصيص
م يبنى على تصرفات الصياصي ا والحاصل ان الانوار المفارقة تمتاز بالهيآت المكتسبة من التعلق بالابدان
واحوالها ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغيرها لكن تختلف هيآتها فلا تشترك اثنان في الهيآت
من جميع الوجوه بل تفترقان فيها ويتميز احدهما عن الاخر بها م بل ا اي المجردات الاسفهبدية لا ينعدم
بل تبقى متمايزة بعد المفارقة بحيث م تصير مظاهر ما الانوار التامة ا اي القواهر العقلية م كما صارت
المرايا مظاهر المثل ا اي الروحانية المعلقة لا في محل م غير المثل ا وكما كانت الابدان قبل المفارقة
مظاهر لها م فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة ا ولكون قهرها مشوبا بالمحبة م فتقع ا اي المدبرات
في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما وقهر العالم الاعلى غير مفسد ا اي قهر العالم
الادنى على ما نشاهد من قهر الاضداد بعضها بعضا وافسادها م اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية
هناك ا لما عرفت ولانه لا تضاد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التي هي كلها نفس الوجود
والادراك واللذة تعالى موجدها وتقدس مبدعها م بل ا اي قهر العالم الاعلى غير مفسد بل قهره
م يكمل اللذة ا اي للانوار المجردة لكونه قهرا مشوبا بالمحبة م والمدبرات الطاهرة ا اي باجتناب
الرذائل واكتساب الفضائل م الشبيهة بالقواهر ا اي في الطهارة ونحوها م مقدسة بقدس الله ا
اي مطهرة بطهارة الله م طوبى لهم وحسن مآب فصل ا في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة
وهي لا تخرج عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبدي اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا
فيهما او كاملا في العلمية دون العملية او في العملية دون العلمية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل في
السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة
والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال المقيمين في
الهاوية وما ادراك ما هيه ولانه ذكر حكم القسم الاول في الفصل الذي بعده قال م واذا تخلى النور
الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وتطهر من رجس البرازخ يعني اذا تزين بالعلم والعمل تخلص
عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى الى آخره اي الكلم

الثاني والثالث بقوله م والسعداء من المتوسطين ا اي في العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما
لاختلاف حكمهما ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة وعلى هذا تكون
الاقسام ثلاثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر
الزهاد من المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة وانما قال بحرف العطف ليكون كانه
قال من الكاملين في العلم والعمل وفي السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين م والزهاد
من المتنزهين ا اي من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية م قد يتخلصون
اي عن العلائق البدنية
الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ا اي الاجرام الفلكية لكن يختلف مظاهرها
بحسب اختلاف هيئات نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كان اخس
فاكثف وادنى م ولها ا اي وللمتوسطين والمتنزهين يعني لنفوسهم م ايجاد المثل ا اي الروحانية
المعلقة لا في محل م والقوة على ذلك ا اي على ايجادها م فيستحضر من الاطعمة ا اي اللذيذة م والصور ا
اي المليحة م والسماع الطيب وغير ذلك ا من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها م على ما تشتهي ا
اي يستحضر على الوجه الذي تشتهي م وتلك الصور اتم مما عندنا ا اي من صور هذا العالم م فان مظاهر هذه
اي هذه الصور التي عندنا م وحواملها ناقصة ا لانها هيولى عالم الكون والفساد المتغيرة المتبدلة
دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى م وهي ا اي مظاهر تلك الصور م كاملة ا لانها الاجرام الفلكية
التي لا تتكون ولا تفسد م ويخلدون فيها ا اي في تلك البرازخ خلودا ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود
وتعليله وهو قوله م لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات م وعدم فساد البرازخ العلوية ا
واما زمانا طويلا كما قال [illegible] والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكامل في العمل
دون العلم يخلد في بعض الافلاك اذ لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور ولا الترقي الى
فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يترقى من الادنى الى الاعلى
الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه والثاني
مذهب افلاطون الالهي وهو انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد بل ينتقل من البعض

السعداء صح

الى بعض فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر تمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى تزول
عنها بعض الهيئات ثم ترتقي الى فلك عطارد وتقوم فيه زمانا كذلك ولا تزال ترتقي من فلك ادنى الى اعلى
على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى تصير الى المحدد
فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه والا تخلدت في المحدد وذهب
بعضهم الى انه لا بد من المرور على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب
اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا امكنت فيه المكث اللائق بها تنتقل
علاقتها عن هذا العالم الى عالم المثل النورية التي ترتقي من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى
من عالم المثال ثم منه تنتقل الى عالم النور المحض لانه اقرب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة
للوصول الى عالم العقل يرتقي في عالم الحس والمثال على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها
حتى تصل الى عالم العقل ثم تدوم فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى
ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول
الى المقصد دون سلوك هذه منازل لا تقطعها كما هي سنة الله في الارض والسماء ولن تجد لسنة الله
تحويلا وقد علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل في العلم دون العمل وكانه انما لم يصرح بحكمه
لكونه قريبا من حكم الثاني والثالث بل هو هو لو فرض الخلود بالزمان الطويل وقال في التلويحات والنفوس العلامة
الفاسقة يجذبها العلم الى الملأ الاعلى والفسق الى اسفل السافلين فتتعذب زمانا وربما يزول
واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل واشار اليه بقوله م واما اصحاب الشقاوة الذين
كانوا حول جهنم جثيا ا اي ملتزقين بالارض على الركبتين م واصبحوا في ديارهم جاثمين ا اي منكبين
على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعني الميل الى الجسمانيات والمحبة لها
م سواء كان النقل ا اي التناسخ م حقا او باطلا فان الحجج على طرفي النقيض فيه ا اي في النقل يعني حجج اثبات
التناسخ وابطاله م ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية ا اي عن ابدان الحيوانات ان كان
النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا م تكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها

اى ظلال مثالية هى صور خيالية روحانية معلقة لا فى محل على حسب هياتها المناسبة لها اذ ليس لها
ما للكاملين لتخلصوا عن الصياصى الى عالم النور ولا ما للمتوسطين لقصر الافلاك مظاهر لقواهم
وما فيهم من الهيآت الردية تلجيهم الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها م والصور
المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ا ثابتة فى عالم الانوار العقلية م وهذه مثل
معلقة ا ثابتة فى عالم الاشباح المجردة منها م ظلمانية ا يتعذب بها الاشقياء وهى صور بشعة مكروهة
يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال م ومستنيرة للسعداء ا يتنعمون بها وهى صور حسنة
بهية م على ما يلتذون به ا اى على الوجه الذى يلتذون به من انهم غلمان م بيض مرد ا كامثال اللؤلؤ
المكنون وصور عين كما يشتهون م وللاشقياء سود زرق ا تنزعج منه النفوس كالعفاريت
والشياطين ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطن وسقراط و
فيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية
كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر
مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيل النفسى يعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة
فى الاعيان لا فى محل والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم
العقول يعنى عالم النفوس و عالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهى عالم الافلاك والعناصر والى
الصور الشبحية وهى عالم المثال المعلق م ولما كان الصياصى المعلقة ليست فى المرايا وغيرها ا اى
من القوى الخيالية والاشياء الصقيلة كالماء والهواء ونحوهما م وليس لها محل ا اى من هذا العالم
والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى المظاهر فهى جواهر روحانية قائمة
بذاتها فى عالم المثال اى الروحانى ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك
م فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم ا اى من عالم الحس ويظهر به كصفاء يحصل فى الهواء
وصفاء كذلك فى الماء واجزاء الارض م وربما ينتقل فى مظاهرها ا اى من مظهر الى مظهر اذ لها
قوة الانتقال فيظهر فى الهواء مرة وفى الماء اخرى وكذا فى غيره من المظاهر م ومنها ا اى ومن هذه الصور

ب يحصل

المثالية المعلقة

المثالية فى المظاهر م يحصل ضرب من الجن ا وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائى ناطق مشف الجرم
من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة م والشياطين ا وهو صنف او نوع من الجن وكذا الغول ا فيراها
كثير من الناس فى مظاهر وهيآت مختلفة وقد يظهر فى بعض البلاد والاراضى اكثر لمناسبة لهم فيها
على ما تحقق عند المصنف بشهادة جمع لا يمكن تواطيهم على الكذب واليه الاشارة بقوله م ولقد شهد ا
اى عنده م جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند ا وهو من مدن شروان م وقوم لا يعدون من اهل مدينة
تسمى ميانج ا وهى من مدن آذربيجان م انهم شاهدوا هذه الصور ا اى المثالية الجنية والشيطانية
م كثيرا لجمهور اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم وليس ذلك مرة او
مرتين بل فى كل وقت يظهرون ولا يتصل ايذاؤهم الى الناس وقد جرب منها امورا فى ا
اى من الرياضات والمجاهدات م صياصى ا اى وجود صياصى هى اشباح مثالية م ملذة وغير ملذة
ليس مظهرها الحس المشترك ا وانما اكد بهذا لئلا يظن انه مما ادرك بالحس المشترك لا بالحس
الظاهر اذ لو كان كذلك لما تفرد عن جميع البدن وليس كذلك م بل تكاد تنزع جميع البدن
وتصارع الناس ولى فى نفسى تجارب صحيحة ا اى لكونه رياضية وعلى الاعتبارات العلمية الصادقة
م تدل على ان العوالم اربعة الاول انوار قاهرة ا هو عالم الانوار المجردة العقلية التى لا تعلق لها بالاجسام
اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون م وانوار مدبرة ا
هو الثانى وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية م وبرزخان ا هو الثالث
وهو عالم الحس واحد برزخية الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيها العناصر بما فيها من المركبات
وفى بعض النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى
برزخين ولكون البرزخيات يعنى الجسمانيات والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام م و
صور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها ا اى فى الظلمانية م العذاب للاشقياء ا وفى المستنيرة النعيم واللذة
للسعداء على ما قال ومستنيرة للسعداء على ما يلتذون به ولهذا لم يذكره وهو رابع العوالم وهو عالم
المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحس فى البرزخين بجميع ما فيهما

وتقادم البدن ه

من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان ويزيد عليه باشباح

سنحي الاشارة اليها ان شاء الله العزيز اما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن

لها ارباب انواع من العقول واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانت

عالم المثال واكثر هذه النفوس هي التي تقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات اذ كان تتعلق

او عن الابدان الانسانية ان كان بها طلائم تعلقت بابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما بقي

فيها من الملكات اذا كانت مذمومة وبالابدان البشرية التي في اعلى طبقات الانسان ثم ان كانت

متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة من فيض العقل المختص افاضه

بعالم المثال ومن هذه النفوس اي التي كانت لاهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان

من ذلك العالم والمثل المعلقة او هي الابدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة والمعنى ان منها

تحصل الجن والشياطين او نحوهما من الغيلان وما يعد من ذلك القبيل بان يكون لها مظاهر

من هذا العالم كالماء والهواء مثلا يظهرون فيها احيانا بحسب استعداداتها بالحركات الفلكية فاذن

النفوس الظاهرة بالصور المثالية في تلك المظاهر هي الجن والشياطين وفيها اي وفي الصور

المعلقة يعني في عالم المثال السعداء اي الوهمية اي التي للمتوسطين ومن يجري مجريهم من اللذات

بما يشتهون وانما سماها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس بالاكل حقيقة وقد تحصل هذه المثل

المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيل الحيواني

ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل ولفساد المرايا والخيال وحكم الصور المرئية في النوم حكم صور المرايا

والتخيل في الحادة نقيضا الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وصفه وحاله

وخلقه وهي مظاهر للنفوس الناعسة وقد تحصل فيها اي وقد يوجد المثل المعلقة الانوار المدبرة

الفلكية تصير اي تلك المثل المخلوقة مظاهر لها اي الانوار المدبرة الفلكية عند المصطفين اي

عند الاخيار وفي بعض النسخ وقد تحصل اي وقد تحصل هذه المثل المعلقة عن مظاهر كما اعني المرايا

والتخيلات بعد حصولها فيها الانوار المدبرة الفلكية تصير اي تلك المثل المعلقة المتخلعة مظاهر لها

وفي بعض نسخ النسخ عند المستبصرين
اي من اصحاب الاعتبار والافكار
بظهور ما بها عندهم ويريدونها فيها
ما يحلها المدبرات تكون نورية
وبعضها ارتجية اي اسعد خلق طيب
فان الارتجي هو الواسع الخلق
الطيب وروحانية اي اسعد بطون
روحانية لا جسمانية

اي فيرون ان المصطفين المثل المخلوقة مظاهرها

اي الانوار المدبرة

ان للانوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم كاظلال وما يحلها المدبرات

اي عن مظاهرها الى آخره والظاهر انه تصحيف لان ما يحلها المدبرات المستبصرين عن مظاهرها او

ستحفظها لا تزيد على ما كانت فلا يلزم ان تكون نورية وبعضها ارتجية روحانية الجواز

بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول اشرف ولما شوهد هذه

المثل وما نسب اي شاهدتها الى الحس المشترك اذ لم تصل اليه من الحواس الظاهرة قول

على ان المقابلة اي مقابلة المشاهد ليست بشرط للمشاهدة مطلقا والا لتوقفت عليها كل مشاهدة

وليس كذلك بل انما توقف عليها اي على المقابلة الابصار لان فيها اي في المقابلة ضربا من ارتفاع

الحجب الذي هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة وهو الذي

اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه

ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من

الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته وهو يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة

افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل في

ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة اتباعها

اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم

وللسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة

يشاهدونه ويظهرون منه العجائب وبه اي وبعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد

على ما ورد في الشرائع الالهية والاشباح الربانية اي وبه يحقق ايضا الاشباح الربانية يعني الاشباح

العظيمة الفاضلة المليحة والهائلة القبيحة التي يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التي يليق بظهور

العقل الاول ونحوه اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها وقد يكون

للاشباح الربانية مظاهر في هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران

عليه السلام البارئ تعالى لما ظهر في الطور وغيره كما هو مذكور في التوراة وكما ادرك النبي عليه السلام

واصحابه رضي الله عنهم جبرئيل عليه السلام لما ظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه ويجوز ان يكون
جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها في صورة معينة في
زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية
المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا في صورة مختلفة في الحسن والقبح واللطافة والكثافة
الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل في نحوه والاشباح الزبانية والاول اصح
لانه اعم وان كان هذا وجها ايضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح زبانية جهنم م وجميع مواعيد النبوة ا
اي وبه تحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات
واصناف الآلام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له
جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة م وقد يحصل من بعض
النفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة ا
اي السماوية م لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة ا فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت
بطبقة اعلى م ومرتقى المتقدسين من المتالهين ا اي من الكاملين في الحكمة النظرية والعملية المهذبين
بالرياضات البدنية م اعلى من عالم الملائكة ا اي السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الافلاك
لا يمكن ان يتجرد عنها ويفارقها ويمكن تجرد النفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية
الكمال العقلي وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية فيكون اعلى
مرتبة واكثر منفعة منها واعلم ان في العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة
للعقول وهي الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجردة اذا فارقت الاجساد
متهذبة مستبصرة وسارت في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة
وهي اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها غير متهذبة ولا مستبصرة ولم ترق الى ملكوت
السموات بل تعلقت بالعالم المثالي مترددة في طبقات الجحيم ولها مظاهر من هذا العالم يظهرون
بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة وهي اجناس الجن والشياطين المفسدون في العالم

فصل

م فصل ا في بيان ان الشر في هذا العالم والشقاوة في الآخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما
داخلان في قدر الله الذي هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضي به لا من حيث هو
شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم التي ليست بجعل جاعل و
قد يعبر عنه بقوله م الشقاوة والشر انما لزما في عالم الظلمات ا اي في العالم الحسي والمثالي الظلمانيين
م من الحركات ا اي من حركات العالمين م والظلمة والحركة لزمتا ا اي في عالم الظلمات م من جهة الفقر في
الانوار القاهرة ا اي العقول م والمدبرة ا اي النفوس م والشر لزم بالوسائط ا اي للزومها بواسطة
الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة الفقر في القواهر والمدبرات م ونور الانوار يستحيل عليه جهات
وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر ا اي بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل بعرض الفقر
اللازم منه الظلمة والحركة المقتضية للشر م والفقر والظلمات لوازم خروجها للمعلولات كسائر لوازم الماهية
الممتنعة السلب ا اي عن الماهية لان كون الشيء معلولا يلزمه لماهيته كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر
اللازم عنه الظلمات بل الشر كما قد عرفت فالشر لازم للمعلولات الحقة يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا
الثلث عن المثلث لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولما استشنعوا ان يقال لو خلق المعلول بحيث لا
يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريا عن الشر كان احسن واولى قال
م ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه ا اي بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان
المعلول لا بد وان يلزمه شر اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجد
من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات
وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ينافي جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما
ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين المغربي في الفتوحات واستحسنه وهو
حسن ويجب ان تعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما هو
شر انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لو كان موجودا او ما هو شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه

ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم الشيء ما يقابله ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا اولا لكان شرا اما لنفسه او لغيره وليس فليس والاصبع الزائدة انما توجد شرا لانها تبطل هيئات مستحسنة عن اليد وكذا غيرها وكان العدم ما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن ملاحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شرير هو الانسان و المجوس الى فاعل شرير غيره كيف وقد ثبت ان الواجب في الوجود الاواحد والقسمة تقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم المحض وشرا اكثر مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا واما ما فيه خير وشر لانه ينافي الحكمة والخيرية وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب ولا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا وان يلزمهما حصب مضارهما من اسباب حرق وغرق نادر وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم لم يخلق هذا القسم بريا عن الشر فيجاب بان هذا السؤال فاسد لانه يقتضي ان هذا القسم لما جعل غير نفسه ولم يجعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في رحمته اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي وفي الم تران الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد وان الموجود اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير والبيانات بقوله م والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير ا مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة الى ذلك العالم لجلالة ذلك وحقارة هذا ولو كان

يثبتون مبدئين احدهما مبدأ ... يزدان والآخر ... الشر ... اهرمن ... لا علموا ان البري من الظلمة واحد ... محض نور الانوار ... لا يمكن ... ظلمة فلا يصدر ... الا الخير المحض ولا ... شر ... لو علموا ... عدم ذات او عدم الذات ... الاعدام [illegible] ... فاعل الا بالعرض ... الى فاعل مستقل ... اضطروا الى اثبات صانعين فصاروا كافرين مشركين

عالم الكون

عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا توجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في الارض والذي يسلم منها فانه في اكثر الاحوال يسلم وانما يستضر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم ان كانا اكثر من الآن فان الصحة والسلامة اكثر وبهذا يعلم ان الخير غالب وان الشر نادر وغير مقصود بالذات وان كان مقدرا بالعرض وقول من قال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضاده كالالم من الجهل والغضب والشهوة مسلمناه لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع اما الاول فانه كما كان حال الابدان على اقسام بالغ في كمال الحسن والصحة ومتوسط وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل ونازل غاية النزول من القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في الآخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج بل هي حاملة عذابها معها فساقها الاتفاقات القدرية الى اقتران الشهوات وارتكابها الى اغفار في متلطخة ورد اليها اعمالها فتاذت بها معها كالمنام لم يعرض لنعمة سابقة اليه والكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الوحداني كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد وتفصيل المرض في يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاثم منه محمود والمح غير معذور عليه ولا قادر على الامتناع عنه يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من يقع في هذا الشبه المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره ويقيسون افعاله تعالى على افعالنا ويجعلون له في افعاله اغراضا كما لنا كاكثر المتكلمين تعالى الله عنه علوا كبيرا م فائدة ا في بيان كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات م لما كانت قوة الفواعل ا اي العقول م غير متناهية في الفعل ا لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار م والمادة قابلة لها كذلك ا اي قوة قبول الآثار العقلية م الى غير النهاية والمعدات ا اي المواد الجسمانية

فوقع

بقبول الآثار العقلية من الحركات اى الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حصول البركات
اى التى هى فيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اى الاسفهبدية الانسانية
الى غير نهاية قرنا بعد قرن اى امتناع حصول النفوس الناطقة فيه اذ المواد والابدان متناهية
وهى غير متناهية وانما خص فيضها بالذكر لانها اشرف ما حصل منها فى هذا العالم والكاملون من المدبرات
اى الاسفهبدية الانسانية بعد المفارقة اى البدنية يلحق بالقوام اى بالعقول وفى بعض النسخ بالسابقين
والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اى عدد العقول
من الانوار اى من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية فصل فى بيان سبب الانذارات
والاطلاع على المغيبات وفى ان نقوش الكائنات محفوظة فى البرازخ العلوية واجبة التكرار
وان الاشباح المجردة التى فى عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه
الظاهرة اما بما هو ضرورى لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة مع انحباس
الروح عن الظاهر فى الباطن او غير ضرورى له اما فى اصل فطرته كالكثير من الآية التى يستعملها النفس
فى تدبير البدن ضعيفة فى اصل الفطرة فيكون اشتغال النفس بتدبير بدنها قليلا وبقدر
ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى اولا فى اصل فطرته
ولكن بالاكتساب كالممرورين والمصروعين لقلة شواغلهم لانصراف هممهم عن المحسوسات لفساد
الآتهم بغلبة الاخلاط وكلال متخيلتهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كما يستعين بعض الكهنة
بامور يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة الناطقة لتلقى الامر الغيبى لضعف
العائق وقد يتخلص اى فى بعض الاحيان عن شغل التخيل الضعف ونحوه فيطلع على امور
اى خفية مما هو كائن او كان او سيكون ويشهد بذلك اى باطلاع النور المدبر الانسانى
على المغيبات فى النوم المنامات الصادقة اى الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع
فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطؤ منهم على
الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات تقع اعيانها او تفسيرها واما التعارف فباعتبار حصول ذلك

لتلطف النفس

لتلطف النفس اذ ليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الجئته التصديق
اللهم ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر فانه يتعذر والحالة هذه الاطلاع
المذكور واذا كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام والمرض فلا مانع ان
يقع مثل ذلك النيل فى حالة اليقظة والصحة لانها ما تحتاج الى زوال السبيل ولا ارتفاعه امكان كالاشتغال
بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين من الاولياء والمتألهين
ولان المقتضى امر نوعى كالنفس المقتضية لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق نوعى كالاشتغال
بتدبير البدن ثم يوجد شخص من المقتضى تمكن مما كان معوقا عنه فلذلك التمكن اما لضعف العائق
على التفصيل المذكور او لقوة فى المقتضى وهى اما قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم
لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوى واكتساب العلم الغيبى
منه فى حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما فى نفوسهم من القوة التى تسع الجانبين
او قوة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما يطلعون على
المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية والاسفهبدية الفلكية سوى شواغل
الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع فى الاسفهبدية الانسانية ما فى الاسفهبدية
الفلكية من صور الكائنات لا سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال معارفها من
الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها فى النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة
من مرآة فى مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وانما قال انه لا حجاب سوى الشواغل
ولم يقل لم فان النور المجرد اى عن المادة كالنور الاسفهبد الانسانى اذا لم يكن متحجبا وجب
فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرزخ اذ غيرها
من الحجب انما هو من خواص الابعاد والبعد للمجردات ولا جهة لها لانها من لوازم المادة
والنور الاسفهبد اى الانسانى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص
اى النور الاسفهبد لقوته او لضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس

الاصلية كما للانبياء او لقوة المكتسبة كملكة الابرار والاولياء ذكره

ان الانسانية م اى الانوار ا اى الى الاتصال بالانوار م المستفادة للبرازخ العلوية واطلعت على
النفوس التى فى البرازخ العلوية للكائنات ا فان جميع الكائنات منقوشة فى البرازخ العلوية
اى فى نفوسها م فان هذه الانوار ا اى المدبرة الفلكية م عالمة بجزئياتها ا اى بجزئيات الكائنات و
فى بعض النسخ عالمة بحركاتها اى بحركاتها الجزئية م ولوازم حركاتها ا اى اثار حركاتها فى هذا العالم
اذ العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة
فى المدبرات الفلكية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هى على
مثل غيبية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانذارات تدل على عالم جزئيات وليست للنفوس البشرية
بذاتها والاماغات عنها ولا بحسب قواها التى تحصلها والامانعا عدمت عنها وفنائها فلبس الامن
امر علوى مما لا يتخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم النفسانى من الافلاك
فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مبادئها انه كلما كان كذا كان كذا وهو انبن احصيت فى العالم
العقلى ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية وتخيل الوصول الى محل نقطة فلها ان تعلم
لازم حركتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا اوليس فليس فاذا عرفت ذلك فاعلم
ان الصور التى تدركها النفس فى النوم واليقظة او فيما بينهما كحالة الفزع مثلا فحججها اما ان تكون
لاتصالها بذلك العالم اولا فان كانت للاتصال فاما ان تكون كلية او جزئية وعلى التقديرين
فاما ان ينطبق سريعا ولا حكم لها او تثبت فان ثبت كلية فالمتخيلة التى من طباعها المحاكات
تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال وينتقل
الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من
المعنى الكلى بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك
فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمه
او ضده او شبيهه فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب وان
ادركت الملك حاكته بالبحر او جبل احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية

ما كان كذا كان كذا الكلية كذا
فكلما كان كذا والكلية ليس كذا
فليس كان كذا

ان لم يكن مناسبة يمكن الوقوف عليها

الجزئية الى المعانى النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد
فى اضغاث الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة بالباطل وان ثبت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها
ولم تتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بمثلها بغير ما صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير و
ان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته
النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال باخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان
يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا انتلقاء
النفس عن المبادى عند النوم واما انتلقاء عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان تكون النفس قوية
وافية بالجوانب المتجاذبة لا تشغلها البدن عن الاتصال بالمبادى المذكورة وتكون المتخيلة قوية
بحيث يقوى على استخلاص الحس المشترك من الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا بعد ان يقع لمثل هذه
النفس فى اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت فيه ما هو وحى صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه
ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التى هى اضغاث احلام ان معن المتخيلة فى
الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فيسبعين حالة اليقظة بما يدهش
الحس ويحير الخيال كما سبق وفى الاكثر انما يكون ذلك فى ضعفاء العقول ومن يسوق اصل
الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التى ادركها النفس للاتصال بذلك
العالم لحصول فراغ عن البدن فهذا ان كان فى حالة النوم فهو الذى يقال له اضغاث احلام
على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكر وله اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان فى
حالة اليقظة من المحسوسات تبقى صورته فى الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك
فيشاهدها بعينها ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه والثانى ان المفكرة اذا الفت
صورة اشتغلت تلك الصورة بها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا
تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفرا
حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته

٩٩/١٠

بالنيه والثنا وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشباه السود والامور الهائلة المفزعة وحصول صورة
واشكالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت الى المجاور له
او المناسب كما تتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها تكون سببا لحدوثه اذا اختلفت الاشياء حجة
وجودا فانها بانتقالها على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فيتأثر به تأثيرا
يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما في طبعها قبوله
ان كانت امثال هذه حاصلة في حال اليقظة فربما يميز امور الشيطانية كاذبة وما يرى من الغول
والجن والشيطان فقد تكون من اسباب تخليه وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي على ما سبق
بيانه لان الخيال يظهرها وان لم تكن منطبعة فيه كما في المرآة تظهر صورها من غير ان تكون منطبعة
فيها ولو انطبعت للزم انطباع العظيم وما كان تختلف رؤية الشيء فيها بتبدل موضع الرائي
مع كون المرآة والشيء بحالهما فقد تحقق من هذا البحث ان نقوش الكائنات التي اطلعت النفس عليها
ان لم تتواتر ها في الذكر اصلا فلا حكم لها م فاذا بقي اثرها في الذكر كما شهدت الالواح العالية وحيا
فلا يحتاج الى تأويل ا اي ان كان وحيا فذا او ذكر في اليقظة م وتعبيرا ان كان ... الى تعبير ان كان رؤيا
او ذكرت في النوم م وان لم يبق ا اي اثرها في الذكر كما شاهدت م بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عنها ا
اي عما ادركته النفس م الى اشياء اخر ا اي من الشبيه والضد واللازم والمناسب وفي نسخة
الى اشياء اخر متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه آخر م فقد يكن ا سواء كان وحيا او رؤيا م محتاج
الى تفسيرها واستنباط ان المتخيل من اي شيء انتقلت اليه او ان الانتقال التخيلي لا يحتاج الى
تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني او الوهمي وذلك مما يختلف في الشخص الواحد بحسب
موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف هذه الامور في تحصيل قواعدها
فلهذا ما يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات والعادات اذ كل منها يقتضي
من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الاخر وانما اطنبت الكلام فيه لاني اردت ان اذكر خلاصة
ما ذكر في الاخبار عن الغيب على وجه التقسيم المردد بين النفي والاثبات ليكون ذلك اضبط في الذهن

واعلم ان

، اعلق بالقلب م واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية مصونة ا
اي فيها على ما سبق تقريره وسنشير اليه اشارة ايضا م وهي ا اي تلك النقوش بل الكائنات التي مر ذكرها
م واجبة التكرار ا اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم يعاد فان ذلك ممتنع كما سنبرهن عليه بل بمعنى
عود شبيهه واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى
شبيه ما كان في السنة الماضية فيكون عند المبادي العالية احكام لحوادث يقع مثلها في
كل مبلغ من الآف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم يعود تلك الحركات بعد عود
تلك المدة وهي عند بعضهم ستة وثلاثون الفا وعشرمائة وخمس وعشرون سنة وفيه نظر الى
شبيه اولها من غير ان ينضبط عندنا ان هذه الضوابط كم تكرر مقتضاها في العالم فان تكررها
واستئنافها في الماضي لا يتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن ضبطه وحكي في المطارحات
ان المذهب هو للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر و
يونان وغيرهما وان الحجة التي اوردها عليه ابو نصر الله سعيد وتقريرها على النظم الطبيعي ان
يقال كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او
ينتقش فيه لذلك كالاجرام الفلكية تكرار كلما يقع من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور
واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان
لذلك الشيء معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كذلك لامتناع انقطاع الحوادث
في المستقبل وهو باطل وتعيين الاول ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها
على التعاقب لكنها في الذوات المنتقشة بها لابد وان تكون مجتمعة مترتبة ترتب الازمنة لكل زمان
مقتضاه اذ الزمان المتأخر وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شيء آخر متقدم فكذلك
ينبغي ان يدرك المدرك للحوادث وينتقش به المنتقش به فيوجد سلسلة غير متناهية من امور
مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته واليه اشار بقوله م فانه ان كان
في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء فتلك النقوش

لعل وجه النظر ان الواقع بالاشتراك والمتكرر لا يكون تكرارا الا ان التكرار عبارة عن حصول الشيء مرة بعد اخرى بعينه والضابط الاتفاق لما وقع في السنة القابلة من الفصول الاربعة فيها تعاد بامثال كلها فاصلا من المعهود انه فصل جديد والله اعلم

اي بمعنى عود شبيهه

اي في الاعيان

نفي السلاسل المجتمعة المترتبة فمناقض لما برهن عليه وهو مح ا الوجه الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية
لا يخ اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيهما ما هو كذلك والقسمان باطلان اما الاول
فلانه اذا لم يكن فيهما ما لا يقع ابدا لكان يأتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يأت وقت كذلك
لكان فيهما ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه اذ يلزم منه ان لا يكون من الكائنات
في المستقبل ما يكون ابديا واذا اتى وقت وقع فيهما الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او
المنقوشة وذلك مح اما اولا فلانه خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه اشار بقوله
م ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة فان كل واحد منها لا بد وان يقع
وقتا ما فياتي وقت يكون الكل قد وقع فيه فيتناهى التسلسل وقد فرض غير متناهية وهو مح ا
واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش لو فرض بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكل
ما لا يكون المبادي العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في الادوار الغير
المتناهية في الماضي فما كان يصح الآن انذار عيني ولا منام متعلق بالمستقبل اذ الملقي للمغيبات
المطلع عليها قد صار جاهلا وهو يبطل صحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها فان لم يفد
العلم من شيء آخر فلزوم هذا المح ظاهر وان استفاد عاد الكلام الى الشيء الذي الاستفادة منه
وسيشير الى هذا واما القسم الثاني فلانه اذا كان معلوم منها انما يقع في المستقبل وهو في نفس الامر
لا يقع فيه كان ذلك كاذبا بالمحالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات والنقوش التي ستكون
وقد فرضناه منها هف واليه اشار بقوله م وان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع
ففيهما ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض منها هذا مح ولا يلزم هذا ا اي هذا
البرهان م في الممكنات المستقبلة ا التي تمشي فيها م كيف كانت ا اي على اي وجه كان كان مجتمعة ولها
كل كالصور المفصلة المعقولة او لا كل لها كالحوادث اليومية المستقبلة وانما كان يمشي فيها
لو كان لها كل كالصور وليس فليس وهو المراد من قوله م فانها ا اي الممكنات المستقبلة التي هي
الحوادث اليومية م دون الصور المفصلة المعقولة ا اي للمبادي العالية او المنقوشة في البرازخ

العلوية

العلوية م لا كل لها ا فلا ينافي ما برهن على استحالته من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر
م ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شيء من الكائنات الماضية او المستقبلة لا تعلمها شيء ا اي المدبرات الفلكية وهذا
هو الذي وعدنا انه سنشير اليه اشارة م فيكذبه ا اي يكذب المتوهم م المنامات والكهانات ا اي الصادقة
م واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع وتذكرا ا اي ويكذبه ايضا تذكر م الاحوال الماضية فان البرهان قد سبق
على ان الذكر من البرازخ العلوية ايضا والانوار ا اي ومن الانوار م المدبرة لها ا ولما استشرق يقال
لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء موافقا لما يقع وعلى هذا لا يلزم من عدم علم
المدبرات الفلكية بشيء من الكائنات تكذيب المنامات والانذارات اجاب وقال م وصاحب الانذار بالنبوة
والكهانة او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته موافقا لما يقع فان عجزه ا او في بعض
النسخ فان عجزه عنه اي عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفي بعض النسخ فان تعجزه وهو ايضا بمعنى
العجز م ظاهر وعجز نوعه ا اي ظاهر ايضا م والنائم ليس في قواه وقدرته ذلك ا اي القدرة على الايجاد
المذكور م ولا النفس والآلات في اليقظة اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما يتبع
فينبغي ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع جماعلى وفاقه وهذا مح وايضا يعرف الانسان بحق في الجملة ا
اي وان لم يعرف بالتفصيل م ان الاعلام من شيء آخر ا اي غير نفسه وقواه واذا كان كذلك م فالامور
العالية ا اي من البرازخ ومدبراتها م عندها ضبط ا اي احاطة م بالواقع والماضي والمستقبل
وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية ا اي نفوسها علومها متناهية لكنها تستفيد وهذا
هو الذي اشرنا اليه سنشير اليه وفي بعض النسخ م يستفيد العلم من شيء آخر فوقها او يستمد منه فيعود
الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة ا او في بعض النسخ الاستفادة والاستمداد ويلزم المح المذكور
وان فرض ان كلا منهما علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق في انفسها العلوم
اعني المخرج لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشيء لا يخرج نفسه من القوة
الى الفعل في العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام بحثها م فلا بد
وان يكون هذه الضوابط واجبة الكرار ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم

بعاده فانّ من الفارق بين المباينات من نوع واحد ا وفي بعض النسخ فانّ من المفارق من
نوع واحد المحلّ م والزمان ان اتحدّ المحلّ ا كسوادين حصلا في محلّ واحد لكن احدهما حصل
بعد بطلان الآخر م فاذا كان من الفارق بين المثلين ا وفي بعض النسخ من المفارق من المثلين م المحلّ
واحد الزمان وبه يتخصص وان لمحلّ واحد من نوع واحد فلا يعاد ا اي السواد المعدوم مثلا
لانّه انما يكون معادًا لو اعيد مع مخصصاته ولم يعد كذلك م لامتناع عود زمانه ا مع انّه من مخصصاته
م وان فرض ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين قبلهما قبل
زماني فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له ا اي للعرض المعاد م ولزمانه المستعاد
قبلية ما عيدت ا اي تلك القبلية والآصارت بعدية م والمستعاد ا اي والحال ان المستعاد المفروض م
زمانا ما كان زمانا ا اي فلا يمكن عوده لكونه لاعود المستعاد المفروض زمانا والا اعيد مع
القبلية فتصير القبلية بعدية وهو محال م واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار فلا بقي من المركبات ا
اي العنصرية م من المواليد الثلثة ا اي من المعادن والنبات والحيوان م ابتداعا والاعادة امثاله
في الادوار الغير المتناهية باقية ا الا اذا كان واحد من المواليد باقيا دائما كانت امثاله باقية
كذلك لوجوب عود الامور الى شبيه ما كانت في الدور الاول في الوجود والبقاء والدوام وغيرها
م فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال ا وانما يحقق استحالته برهان
تناهي الابعاد م لا تفي بها ا اي بالامثال المركبة الغير المتناهية م المادة ا اي الهيولي م ولا الاجسام
المتناهية ا اي ولا الاجسام المتناهية التي هي العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صور
من الصور ثم قارنتها تلك الصورة ولا بدّ وان تعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب
عود الاشباه الى شبيه ما كانت في الدور الاول م وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن
وعند التامل في هذا الاصل يقع التنبه بتفريعات كثيرة وينكشف اسرار غريبة لا ينبغي ان يباح بها
لغير اهلها م والاشباح المجردة ا اي الموجودة في عالمها وهو عالم المثال م يتصور فيها
اللانهاية لا كما ا اي لا كاللانهاية التي ينفيها البرهان اذ لا يمكن منها ا اي من تلك الاشباح التي هي الصور

اذ لو كان زمانا ما كان للزمان زمانا وهو محال وفي بعض النسخ المستعاد المفروض زمانا هو

المعلقة

المعلقة م ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتدا ا لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لان العالم
المثالي وان تناهى من جهة الفيض الاولي الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر
ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية
وتناهي تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المترتبات العقلية تناهي معلولاتها المثالية الا انّ
الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار
الغير المتناهية لا تتناهى وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع ما في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى
وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن
والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تعالى وكل من وصل الى طبقة اعلى
وجدها الطف مرأى واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة مما قبلها وآخر الطبقات وهو
اعلاها يتاخم الانوار العقلية وهي قريبة الشبه بها وعجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى م و
ما يتلقى ا وفي بعض النسخ فصل اي في اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى الانبياء والاولياء
وغيرهم ا اي من الكهنة وما يجري مجراهم م من المغيبات ا على الوجه الذي عرفت وهو ان لا ينطبع
سريعا ما ادركوا بل تشرف على الاثر ثم تتعدى الى الخيال والحس المشترك لا بان ينطبع فيه شيء
لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه الصور مشاهدة لكونه مظهرا لها فهو على
اقسام م فانها قد ترد عليهم في اسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون ا اي ذلك الصوت
لذيذا م وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن وقد يرون صورا حسنة انسانية تخاطبهم
في غاية الحسن ا فتناجيهم بالغيب م وقد ترى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف
وقد ترد عليهم في خطرة وقد يرون مثلا معلقة وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين
والاصوات العظيمة والاشخاص ا اي الانسانية والحيوانية والنباتية والعنصرية والفلكية والكوكبية
وغيرها مما يراه النائم او يتخيله المتخيل م كلها مثل قائمة ا اي بذاتها لا في محل ومكان م وكذا الروائح
وغيرها ا اي من الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هي ايضا مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة

في ذلك وان كانت عندنا لا يقوم الا بمادة لعدم المادة هناك اذ لو كان هناك مادة وانطبعت
فيها الاعراض كانت اجسامه وان مواد واعراض وكانت متحيزة في هذا العالم وشاهدها
كل سليم البصر فالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم واليقظة اشباح محض
والذات في النوم بالمآكل ومشارب ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض في
تلك الاشباح بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل وكل ما في العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها
وبخروجها عن المواد فلا يزاحم بعضها بعضا ولا تمانع على محل او مكان م وما يرى من الجبال والبحر
حر يجاي في المنام الصادق او الكاذب كيف يسعها الدماغ او بعض تجاويفه ا واذا لم يسعها حالي
الذي حسابه امتناع انطباع العظيم في الصغير على ما قد عرفت فهي مثل قائمة في العالم المثالي او
بذاتها لا في محل او مكان كما ذكرنا م وكان النائم ونحوه ا اي من المتخيل ومن بين النوم واليقظة م اذا
انتبه ا اي عن النوم او عاد عن مشاهدة ما تخيل او ما يرى بين النوم واليقظة م فارق العالم المثالي
دون حركة ا اي محوجة الى قطع مسافة م ولم يجده ا اي ذلك العالم م على جهة منه فكذا من مات عن هذا
العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هناك ا الآية ان كان من الكاملين يشاهد عالم
النور المحض وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالي وان كان من الناقصين
يشاهد ما يليق بحاله م ومثل المرآة علتها ا وفي بعض النسخ ومثال المرآة علة م الضوء ا اي العلة المعدة
لظهورها لا القابلة فانها السطوح الملس الصقيلة ولا الفاعلة الفياضة فانها العقل الفعال
م والاجسام التي لا ملاسة فيها انما لا تحصل فيها المثال للاجزاء الغائرة المظلمة ا اي التي في تلك الاجسام الخشنة
م وما ليس فيه غائر ا اي من اولئك الاجسام الخشنة فهو م صغير او لصغره لا يظهر معه شيء من المثل م و
للافلاك اصوات غير مشروطة بما عندنا ا اي الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس
وافلاطن واشباههم من اساطين الحكمة الآن فيثاغورس اثبت الهواء بين الافلاك
وخروجه عنها وقالوا عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسماعنا منها ولم نعلم ان اثباتهم الهواء
هو لكون شرط الصوت كما هو عندنا او هو مثل ما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لانه من اثبتهم

في العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم باشتراء اسماعنا من اصواتها يدل على
انه قد خفي عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماعنا م فانا بينا ان الصوت غير موج
الهواء وان ما في الباب ان يقال ا اي ان الصوت م ههنا ا اي عندنا م مشروط بهذا ا اي بالتموج م فلا يلزم
من اشتراط شيء ا كالتموج م لامر ا كالصوت م في موضع ا كما هو عندنا في عالم العناصر م ان يكون ا اي ذلك
الشيء وهو التموج م شرطا لمثله ا اي لمثل ذلك الامر وهو الصوت في موضع آخر وهو عالم الافلاك
م كما ان الامر الكلي ا كالحرارة مثلا م يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل ا كالنار والشعاع
والحركة م جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل ا فالصوت الذي هو امر كلي يجوز ان يكون مشروطا
في عالم العناصر بشيء كالهواء وفي عالم الافلاك بغيره م وكما ان الوان الكواكب لا يشترط بما يشترط به
الالوان عندنا ا اي من حصول الامتزاج اذ اللون وسائر الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف
الافلاك لامتناع الامتزاج عليها م فكذا اصواتها ا اي اصوات الافلاك يجوز ان تكون مشروطة
بغير ما هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء والمشاؤون لما وجدوه شرطا عندنا حسبوه شرطا
للافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمة وهو الهواء وهو استقراء ناقص لا طائل تحته لجواز
ان يكون للشيء الواحد اسباب وشروط على سبيل البدل كما قررنا واما انه لو كان له اصوات لسمعنا
ولكانت ملائمة مناسبة لاجرامها او امانت الحيوانات كالرعود القوية فلا يرد لانه انما كان يلزم
لو كان هناك ما يبلغ الاصوات الينا من هواء او غيره م وما يسمع المكاشفون ا كالانبياء والاولياء
م من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه تموج هواء في دماغ فان الهواء تموجه بتلك القوة لما كان في
الدماغ لا يتصور ا وليس في عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين م بل هو مثال
الصوت ا اي الموجود في العالم المثالي م وهو موصوف ا كما ان مثال الانسان انسان وكذا
مثال كل شيء هو كذلك الشيء وعلى هذا م فيجوز في الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة
ولا يتصور ان يكون نغم الارض نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها ا فهم الملائكة
المسبحون في آناء الليل واطراف النهار لا يفترون م فسلام على قوم ا اي من المتألهين الكاملين الذين

صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار ونشبهوا في مواجيدهم
بالسبع الشداد ا اي افلاك الكواكب السبعة السيارة م وفي ذلك عبرة لاولي الالباب ا وذكر في
المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لانه مقام جابلقا وجابرصا
اي الذي هما من مدن عالم عناصر المثال بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب اي الذي هو
عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة
وحكي فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك
واصوات حركات الكواكب وسمع من حركات الافلاك صفيف الاملاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه
الالحان وكمل علم الموسيقى وقال صاحب اخوان ومن وافقه من القدماء ان الاجرام الفلكية
لما ابدعت على اتم ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة يحتك بعضها ببعض
فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا اوفق تناسب عشقها وشوقها م وللافلاك سمع غير مشروط
بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف وهو ا اي كون هذه الحواس فيها
غير مشروطة بالالات كما هي عندنا مشروطة بها م الامكان الاشرف ا اما ان هذه الحواس ممكنة
للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كابداننا واما انه اشرف فلان كونها غير مشروطة بآلة جسمانية
اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة بها ممكنا الاخس بالنسبة الى كونها غير مشروطة
بها وقد وجد الاخس اعني وجود هذه الحواس مشروطة بها في الانسان والحيوان م فيجب فيها ا
اي في الافلاك وجود هذه الحواس غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته
وقال المعلم الاول بحر اثبات النفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك ومتى كانت الافلاك ذوات انفس
فهي ذوات حس اعني حس السمع والبصر دون الذوق واللمس اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسكت عن الشم
ولم يذكر حاله م ولاخوان التجريد ا اي الكاملين في الحكمة العلمية والعملية والذوقية وفي العلوم الكشفية
المواظبين على الرياضة م مقام خاص ا اي هو مرتبة علية ودرجة سنية م فيه ا اي في ذلك المقام
م يقدرون على ايجاد مثل قائمة ا اي بذاتها في عالم المثال تكون لها مظاهر من هذا العالم ا على اي صورة

اراد

ارادوا ا اي من الانسانية والفرسية وغيرها لك م وهو ما يسمى مقام كن ا يعني في الكتاب الالهي
حيث قيل انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون م ومن راى ذلك المقام تيقن ا وفي
اكثر النسخ يتيقن م وجود عالم آخر غير البرازخ ا اي عالم آخر مقداري غير الاجسام والافق تيقن وفي
رؤية ذلك المقام وجود عالم آخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار م فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة ا
اي لتلك المثل م يتخذ لها ا اي لتلك الملائكة م طلسمات ا اي جسمانية في هذا العالم م ومثلا قائمة ا
اي في ذلك العالم على اي صورة اريد م تنطق ا اي تلك المثل م بها ا اي بتلك الطلسمات م وتظهر بها ا اي المثل
بالطلسمات م وقد خرج منها ا اي من تلك الطلسمات الجسمانية الجمادية م نغمات صعبة وقبضوا هم
بالمثل ا اي بواسطة المثل اعني بالملائكة المدبرة لها م واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها ا اي
للطفها وغرابتها م ثم انجذاب الانسان عند تجرده ما يسمع ذلك الصوت وهو يصغي اليه ويجد خياله
ايضا يستمع اليه ا وانما ذكر هذا لئلا يظن انه من محاكاة الخيال م فذلك صوت من المثل المعلقة ا
اي في العالم الروحاني المثالي م وكل من اصطك ا اي تمرن وتقوى من حنكة السن والتجارب
اي احكمته م في التسبانات الالهية ا اي التي هي عبارة عن خمود القوى او عن الحالة التي بين النوم واليقظة
م اذا صعد ا اي ترقى في العالم المثالي الكثير الطبقات الغير المتناهية الاشخاص م لم يرجع حتى يصعد من طبقة ا
الى طبقة م من الصور المليحة فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته لصور اصفى والذ ا وهلم جرا في الصعود
من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات التي هو قريب الشبه بالانوار المجردة م فيبرز بعد ذلك ا
اي بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال م الى عالم النور ا وعلى ذلك الترتيب يتنقل من النور الادنى
الى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل الى آخر طبقات الانوار المجردة م ثم ا اي بعد الوصول
الى اعلى مراتب الانوار المجردة م يبرز م الى نور الانوار ا واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة
لا يحصيها الا الله تعالى والمبادئ العالية لكنها متناهية واما اشخاص كل طبقة وهي من الانواع
التي في عالمنا ومن غيرها فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورانية وهي طبقات الجنان
التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة كدرة وهي طبقات

الجحيم التي تألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة وبعضها دون ذلك والطبقة
التي فوق الشديدة الظلمة هي آخر الطبقات وهي المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون
من الانس والجن وباقي الطبقات التي لا يحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم لا يحصى
عددهم الا هو من الملائكة او الجن او الشياطين م واعلم ان كل شيء مما في العالم العنصري ا اي
من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص
كل نوع منها من صغيرها وكبيرها م مصور في الفلك ا اي منقوش في كل فلك م على نحو ما وجد ههنا ا
اي في عالم الحس م بجميع هيأته ا اي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل م وكل انسان ا
وكذا كل حيوان وغيره م منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد ا وفي الكتب الالهية
وما سيجد وبالجملة جميعها بصدد كل شخص اذ الافلاك ابداع منقوشة بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها وضبط على ما قال م وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر ا او
تلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست
على ما يحس بالبصر لتشفيف الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش
كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه
وما لا يمكن نقشها كالروائح والطعوم والالوان واشباهها من الحركات والسكنات ففي منقوش
على وجه آخر كالكتابة نحو كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد
والتناسل وغيرها من اول نشوه الى آخر امره ولهذا ما يرى الشيء الواحد في النوم على هيئات مختلفة
واحوال شتى من اول امره الى آخر عمره بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه م ومن البرهان
على وجود النفس ا اي الناطقة الانسانية م وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرزخ ا
اي كل النفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها م وقد يكون مظهرها المثال المعلق ا كالنفوس الانسانية (الجسم صح)
الظاهرة بالمثال في النوم م وهي تدرك ذاتها في الحالتين ا اي دائما مع الغفلة عنها احيانا
فليست ا اي النفس م احدهما ا اي البرزخ والمثال اذ هي مغايرة لهما وهو ظاهر م والذكر ههنا بالذكر

اي الالهية م ما يذكر به المثل الحق ا اي في احوال النفس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله ووصولها
من التركات م ونستبصر به ومن الواردات ا اي الالهية م ونطلب اسرارها من التفحص العام بالكتاب ا
اي بهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم بوقوفه الا الكامل في العلم والعمل الذي
هو خليفة الله في ارضه او بالكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الاعظم وكل جوهر
من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقط واعراب لتلك الحروف م من اطلع على
احدى هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات م فصل سطور في لوح الذكر المبين ا
اي في العقول العالمة بجميع المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات
م آن السائرين ا اي السالكين الى الله وهم م الذين يقرعون ابواب غرفات النور ا اي الذين يتوسلون
بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة وشبهها بالغرفات
لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة النورية وضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض
م مخلصين صابرين ا اي يقرعون الابواب في حالة كونهم مخلصين صابرين اذ القرع بدون
الاخلاص والصبر لا يفيد م تلقيهم ملائكة الله ا اي يجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالمهم م مشرقين ا
اي في حال كون تلك الملائكة مشرقين لنفوس القارعين الى الاشراق او في حال كون تلك النفوس
منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين حالا عن الفاعل والمشرق مشددة من شرق
اذا مال الى الشرق او الاشراق او عن المفعول والمشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشروق و
الاشراق م يحيونهم بتحايا الملكوت ا اي يشرفون عليهم بالاشراقات العقلية فان تحايا الملكوت
اشراقاتها العقلية م ويصبون عليهم ما نبع من ينبوع البهاء ا اي يفيضون عليهم المعارف العقلية الفائضة
من عالم النور الذي هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال م لينتظروا ا اي الطهارات
العقلية النورية م فان رب الطول ا اي القوة والحول والعطاء والنوال م يحب طهارات
اي عليها بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية م الا ان اخوان البصيرة الذين التأموا ا اي اجتمعوا
اتفقوا م على التسبيح ا اي التنزيه المعنوي او اللساني او كليهما م والتقديس ا اي التطهير معنويا كان او

لسانيا او قلبيهما عاكفين اى لازمين من عكف اذا لازمه م يخشعون اى يخضعون لله
وهم قيام قانتون اى خاضعون خاشعون م يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اى
يذكرون خالق السموات والارضين لانه ناظم الطبقات في العالمين كطبقات عالم العناصر و
عالم الافلاك وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار المجردة م وهم عرابنا الظلمات اى ابناء الدنيا
م يجتنبون فاموا في هياكل القربات اى في الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وفي بيان العقول
او في الصوامع والمساجد وامثالها التي فيها يتقرب الى الله تعالى م يناجون مع اهل مجاري العزة
اى العقول م يلتمسون فك الاسير اى خلاص النفس الناطقة المحبوسة بعلائق البدن م ويقتبسون النور
من مظهره اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على انه اسم المكان والزمان من ظهر او من علته و
موجده ان قرئ مضموما على انه اسم الفاعل من اظهر م اولئك الذين قد وابالقاطنين عند اله
الاقربين اى بالملائكة المرتبين في المراتب العقلية المقربين م سبحان الله الذي جعل الشمس اى
العقل الاول م وسيلة اى في افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره م والنيرين اى الشمس والقمر
م خليفة اى له في هذا العالم م والجواري اى الخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة
وعطارد م محلة في قرباته او في بعض النسخ في قرباتهم م ينعمون اى في انفسهم بنعم الله م وينعمون
اى على غيرهم بالفيض والاشراق م وانجاح الضوء اى الكواكب م في مدارج الحراك اى في الافلاك م ينعمون
ينتفعون اى باشراق نور الله عليهم م فينفعون النازلين اى في عوالم السفلية من المستعدين
م انفاس الله القدسية اى التطهير م على قلوب الابرار وفي الاحاديث ان مصلين م فروق الاذكار
اى الكتب المنزلة ونحوها م ويناودون ذواتهم فيقولون الهنا احمهم عن غيهب الفكر اى ظلمة الجهل
م ان غيهب الفكر دنا دار الجاهلين الهنا ابيناك طائعين واشارت الكل الارواح اى ارواحنا
م بالقدسيس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير في حالة كونهم طالبات الرقي وفي بعض النسخ
الترقي والمعنى منهما واحد وهو الصعود م الى مقاعد الجلال اى العظمة م من كرسيك الفسيح مطهرة
نور كل ترشيد اى الهادي م فقد سهت اى فطر الارواح م بايدي المنين الفوق م وكشف اى

في طلب النور الازلي

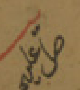
في طلب النور الازلي م نفوس اولى الابصار في جولتها ادار منقبتنا ومصان صولك الكريم ان ضوئك
الكريم غيات المستجيرين هداية الله او ركن قوما اصطفو باسطي ايديهم ينتظرون الرزق السماوي
اى من العلوم والمعارف والكشف م ولما انفتحت ابصارهم اى بنور الله م وجدالله مرتديا ما الكبرياء
اسمه فوق نطاق الجبروت اى فوق اساطين العقول الذين هم ملوك عقول الحضرة الربوبية
م وتحت شعاعه اى وتحت العقول م قوم من الانوار المجردة م اليه ينظرون ولولا اولو عزيمة في الارض
اى من الكاملين م يطهرون البقاع اى النفوس المتعلقة بالابدان م لجوار الله اى يطهرونهم
ليصلحوا لجواره م ولولا اى اولو العزيمة م اصحاب الورع ينقطون السيئات اى المعاصي م لقذفت السموات
وبالا اى عذابا م على الارض فتزلزلت اى فينعدم م فتمحق الظالمين سعت الله النبيين الى الناس
ليعبدوه ففريق عبد والله على نسكه وطريقه وفريق زاغوا اى مالوا عن الحق مبعدين فاما
الذين عبدوه خاضعين فسيرفعهم الله الى مشهد القضاء اى العالم العقلي م ويدخلون في صفوف
العزة اى في سلك الملائكة المقربين م ونفدتهم الله بطهارته فاذا هم عند الله في النعيم دائمون واما
الزايغون فيلقي اى الله تعالى م عليهم الذل اى الهوان والمسكنة م وهم على الرؤوس نحو مجاري الظلمات
اى من الجسمانيات م ناكسون فسبحان الذي برزت له الذوات الصالحات اى من ظلمات الهيات
الى فضاء الانوار م فوهبها اى لتلك الذوات م البسيطة اى السعة والاحاطة م فابوا اى رجعوا
م الى قومهم مكرمين وضمان الرحمن اى في الازل م ان قوما تاهوا اى تحيروا م في شوق ربيع الجلال
الذي هو ماوى احباء السرمد اى من العقول والنفوس لكونها ابدية م حول قبة الديهور اى الفلك الاعظم
بما فيه فانها قبة واحدة سرمدية دائمة ابد الداهر والديهور مبالغة في الدهر م فيقبضهم اى الضمان لمقتضى ذكر القوم
م الى جنات الحق اى عالم العقول م فهم في عتبات الحيوان اى في الانوار المجردة التي هي منبع النور و
عين الحيوة م على الاماد يسبحون عظمة وفي قومه فقعوا اى في المحاريب م يركعون في دجى
الليل نظر اعليهم من خشية ربهم ويتلون كتاب الله في زبور الرحمة ان لا يبدو على وجوههم غبرة
حتى يلقونه ويجعلهم بلقائه فارين ان مطبع الرحمن يغشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق

على حسب استعداده لطروق الانوار الالهية والرحمة الربانية م الآن نحم الله ا اى النور السانح
م خبر العارفين له وانه آخر ا يشتمل على مناهج عليه منها اذ م عهد الله الى القرون ا اى الخالية والامم
الماضية وهو ايضا عهد الى الاجيال الآتية م ان يجيبوا الداعى ا اى الى الله من الانبياء المؤيدين بالآيات
والبينات والاولياء المذكرين للمبدا والمعاد الروحانى والجسمانى م ويعتزلوا ا اى يجتنبوا م المغترات
على الله من الاحزاب ا اى من القوى البدنية والامور الجسمانية م قبل ان يثقلهم غاشية يوم البغتة ا
وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية
اضعف وسكرات الموت اسهل وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد م وكم من قرون عصوا سادات
ربهم فاخذهم قهره ا اى قهر ربهم م نطمس ادبارهم ا اى ينفى اثارهم م فانقلبوا الى مصرع السوء ا اى الى
ابدان دنية واجسام نجسة متعذبين بها لما تمكن فيهم من الهيات والملكات الردية التابعة
لسوء الاعمال م يدبون على النار ا كما يدب الحشرات على النار التى هى عالم الكون والفساد م ويتمنون
الرجعى ا اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها م وحرام فى الرقيم الاول ا اى العقل الاول
الذى هو اول رقم من كتاب الله م عود الفاجرين ا اى الفاسقين م الى الاوطان ا اى البدنية والمعاقل
الكونية م طوبى الذين اقترفوا ا اى اكتسبوا م الخطيات ثم تابوا م رحمة افق المجد ا اى رحمة الله
التى تصل الى المقيمين على الخطيات م دون ان ياخذوا سفر الله ا اى كتابه وما فيه م بجد ا اى
باجتهاد وذلك بان يجعله امامه ويواظب على ما فيه من العلم والعمل وله اسفار كثيرة منها الكتب
المنزلة المرشدة الى طريق العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكائنات ومنها العقول
العالمة بها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود م ويخشوا ا اى يخافوا م مكر القدر ا
وهو قضيا ما قضى الله فى الازل م يوم الفصول من الدار ا اى من الهياكل البدنية التى فارقوها
م الى عرصة الهيبة ا اى البرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت م وبئس الجاحدون ا
اى للمعاد م عند البرزخ ا اى لدى البروز عن الابدان التى هى مقابر النفوس على الحقيقة
م مطوع ا اى محل عظيم كانه م لا يدفعها ا دافع ولا منجى منها الانكار ا اى للمعاد م حول الله البسيطة ا

الى ارض البدن

الى ارض البدن م شجعان المسالك ا خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة
من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التى بها يدرك عالم الانوار المجردة م وعند السابع
تتزعين كل سالك سيار ا الوصول الى عالم الانوار وخلاصه عن الظلمات م والذين يبجون السبل ا
الى الله تعالى من السالكين م ليقضوا ما سطر الله عليهم فى الكتابة الاولى ا اى ما قدر عليهم فى الازل
سطوا الى الانوار المجردة العقلية م ولا يغنيهم المسرات ا اى البدنية والنفسانية م عن المسير ا اى الى
العوالم النورية م ولا يقعدهم حرارة القيظ ا اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور الملهية البدنية و
الشواغل الكثيرة الحسية م عن السعى الى مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب ا اى
باب الله من العلم النافع والعمل الصالح م ويخافون حول الله ا اى قوته وقدرته م والمصلون
فى الدجى ا اى فى الليالى المظلمة من المحققين والمقلدين م والضاربون فى المناسك ا اى فى العبادات
المفروضة والمسنونة م والمصدقون فى غفلات قومهم والصادمون ا اى المتشددون اولى العزم
م فى الجهاد ا اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها وقهرها م والسائرون
فى الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى ا اى المجردون من الفضلاء الذين يسيحون فى الارض و
لا يتخذونها وطنا ومسكنا كما قال على عليه الرضوان واشوقاه الى اخوانى الاتين فى اخر الزمان
اجسادهم فى الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى م واصحاب السكينة الكبرى ا اى الذين تنكشف
الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوائف م يجدون
من الله البشرى بالخلاص ا اى عن العوائق البدنية والعلائق الحسية م وقع الله ا اى بالتوقيع الازلى
م فى البشرى لما اى فى الكتاب الازلى السرمدى م وقضى ا وفى بعض النسخ وقضى الله [illegible]
الكريم م الى الروح الامين ا اى العقل المتين رب صنم نوع الانسان م انه يجيب دعوة كل
مغلوب بالظلامة ا وفى بعض النسخ بالظلمات اى بالكدورات الجسمية والهيئات البدنية الظلمانية
فالظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بظلمة ايضا م وكل ا اى ودعوة كل
م ذى نظافة يطلب النظم ا اى الغيرة لا النفس والانكر دلالة دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة

فى حقه والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره
م لوجه الله ا اى لا لغرض له فى نفسه مستجابة فى حق ذلك الغير وكذا فى حق لما تقدم م فى بعض النسخ
يطلب النظم لوجه الله والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة اى عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما
يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الذميمة ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اى الانتظام
مع العوالم العلوية لوجه الله وبعد هذا التوجيه لا يخفى ان النظم انسب بالظلامة وكذا النظم بالقلب
ولا ان التعليل بقوله لوجه الله انما يناسب قوله يطلب النظم لا قوله يطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى
ان دعوة كل ذى نظافة يطلب النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلامة لوجه الله لا لغرض نفسه مستجابة
فيهم م وانه ا اى وفضل الله م لينجو الصادرين على بأس او فى نسخة بأسا ابناء الخبائث طين ا
اى من اشرار اهل الدنيا والمفارقين لهم م وليلبس الفاجر ا اى الفاسق م سربال القار ا اى الجلود السود
التى للانواع الحيوانات م وابناء التوفيق ا اى الاتقياء م يأخذون من الزائل ا اى من الدنيا الزائلة م ما يثبتهم
اى على العمل الصالح للاخرى الباقية م والمخذولون يحرمون عند البعاد ا اى عند تعلق البدن المتعلق
للنفوس عن معدنها وعند البعاد عن الفضائل وكيف ما كان فهم عند البعاد يحرمون عن التوفيق
الالهى ليأخذوا من الزائل قدر الحاجة ويقنعوا به وفى بعض النسخ يحرمون اى كالمتحيرين عن البعاد
لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم ولا ينفى عليهم عما يزول عنهم م ويحذرون ظلم نزول عنهم ا اى عند المفارقة
البدنية من الامور الجسمانية م على ما يصحبهم ا اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم م فيعبرون
اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات م على القصاص ا اى البرزخية التاديبية م وسوط الله ا اى الالات
الحديدية وغيرها من الات عذاب اهل النار م ينتقم من كل ناس ا اى عن طريق الرشاد الى طريق الغى
والفساد م افاك ا اى كثير الافك والافتراء على الله تعالى ودسلم م سمع الملائكة صياح الابرار ا
اى بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار م من خشية الله فتضرعوا فيهم الى ربهم ا بان سألوه ربنا
فنادوه م ان يا صاحب العظموت ا اى العظمة والكبرياء م ورب الاعلين ا اى من العقول والنفوس الفلكية
م وناصب سرادقات القدس ا اى من العقول والافلاك م ومنشئ ا اى منور م الاكوان ا اى من الافلاك والعناصر



صل عليهم ا اى ارحم على الابرار المذكورين م ان صلوتك للخير تفرح بها طالب هو م ا اى كثير
القيام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله بالدعوات م ربنا ان قوما ا اى من السالكين
م صاحوا فى بحارهم ا اى فى مناجاتهم اياك م وبكوا فى محاريبك طالبين م كان مجاجلالك ا اى
طالبين اشراقات انوار العقلية عليهم م تبرؤا من الطواغيت ا اى من الامور الدنياوية م وبحرة والسحت ا
اى عن الحرام م وما حرمات دع عند القاصرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين م بذلوا
مجهودهم ا وفى بعض النسخ جدهم فى سبيلك الكريم م فاجعل لهم من لدنك ظهيرا واجعل لهم من لدنك سلطانا
نصيرا من استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات ا اى من تحصيل العلوم وتهذيب
الاخلاق م ويعبرون على التعبد ا اى بالاعمال الزاكية والمجاهدات العالية م ولا يشركون به شيأ ا
اى من مصنوعاته م انهم ا اى ان الذين استجيبت دعوة الملائكة فيهم م اذا وردوا عرصة القدس ا
اى العالم العقلى م بعث هم ما عند المقربين الذين قاموا ا اى القيام الروحانى م تحت دوحة الكبرياء
عند مصدر الجود ا اى واهب العقل م وينصرهم ا اى وينصرهم م على اهل الفسوق قبل العود ا
اى بالمفارقة البدنية م الى بارئة الرفيعة ا اى العقل والنفس م ويجعل لهم ذوا م وفى اكثر النسخ
ردا م من زواته ا اى من كماله م النير ا اى الاعظم وبهائه وحسنه م فيخضع لهم ا اى بعد تحليهم بجمال
من النير م كل ذى طرف حساس فصل ولنرجع الى المقصود الذى كنا بسبيله من العلم ا وفى هذا
اشعار بان ما ذكره فى الوارد ين المتقدمين لم يكن بحثا علميا برهانيا بل خطابيا وعظيا
م واعلم ان النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلوية يطيعها مادة العالم ا اى النفس كالحديدة
الحامية يكسوها مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية الاحراق فاذا تلقت سنا المجد واستغاثت
بضوء القدس تنفعل عنها النفوس وتأثر عنها المواد كما يتأثر بدنها عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه
ولان جوهر النفس قريب من جوهر المبادئ العالية وطبيعة البدن هى من عنصر العالم فكما تؤثر
تلك المبادئ المجردة فى العالم كذلك تؤثر النفس التى قويت بالاشراقات حتى تجاوز تأثيرها
بدنها الى العالم وكما انه يحدث فى بدنها عما يتمثل فى صورة المعشوق فى الخيال مزاج يحدث زيحا

من المادة الرطبة في البدن ويرسلها الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد به لذلك الفعل
كذلك يحدث منها في عالم العناصر من حركة وتسكين وتكثيف وتخلخل يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق و
زلازل ونبوع مياه وعيون وما أشبه ذلك وعلى هذا فليس تأثيرها في القوى الجسمانية التي
لنفوس أخرى ولهذا أما تمرض وتبرئ عن المرض والذي يتوهم أن النفس الناطقة لا يصدر عنها هذه
الأفعال بناء على أن العلة لا تعطي شيئا لا يكون موجودا فيها ليس بشيء فإنه ليس من شرط ما يعطي
شيئا أن يكون ذلك الشيء موجودا فيه إذ ليس كل مسخن حارا ولا كل مبرد باردا فإن الشعاع
والحركة تقتضيان السخونة وليسا بحارين والصورة المائية تقتضي البرودة وليست باردة
وإنما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود م ويستعد عاقلها العالم الأعلى ويكون في القضاء
السابق ا أي في علم الأزلي م مقدرا أن دعاءها يكون سببا لإجابة في شيء كذا ا فيكون الدعاء
مع العلل التامة لذلك الشيء التي هي الأسباب العلوية الفلكية واستعداد المواد مع الدعاء م والنور السانح
أي الفائض على بعض النفوس م من العالم الأعلى ا أي العالم العقلي م هو كالسبب القادح والعلم فيطيعه
العالم ا طاعة لما فاض منه النور السانح ومواصل الخوارق م والنفوس المجردة ا أي الكاملة
بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات م بنفوذ فيها مثال من نور الله ا أي مثال عقلي من نوره م و
يتمكن فيها نورا ا أي روحانيا م خلاقا ا به يقدر على خلق بعض الأشياء م والعين السوء هو لنورية قاهرة
تؤثر في الأشياء فتفسدها ا واعلم أنه لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الأنبياء والأولياء عليهم السلام
أراد أن يشير إلى سبب الخوارق التي تظهر من غيرهم وهي ثلاثة أقسام لأن المقتضي لها إما أمر أرضي أو
سماوي أو مركب منهما والأرضي المراد منه أجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها إما أن يكون
نفس الإنسان وحالها من الهيئات أو لا يكون فإن كان فهو كالإصابة بالعين والمبدأ فيها هيئة
نفسانية معجبة تؤثر في فساد المتعجب منه كخاصية موجودة في نفس المتعجب وتلك الخاصية هي النورية
القاهرة التي في المتعجب وكالسحر لأنه أيضا من تأثير النفوس والأوهام إلا أنها تزيغ وتستعملها
للشر مخالفا للعارفين وهذا قسم وإن لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدأ فيها خواص الأجرام العنصرية

بمس الحديد وهذا قسم ثان والسماوي فقط من غير اعتبار قابل أرضي يحصل له استعداد
يكون مقتضيا لشيء في عالمنا هذا بل لا بد من انضمام أمر أرضي إليه بحيث يكون المجموع منهما هو المقتضي
…رفة التي هي مبدأ وكان ذلك هي الطلسمات وهو ثالث الأقسام وكل ما هو مبدأ الخرق عادة فلا بد و
…ن اختلاف قسم من هذه الثلاثة م وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ا وذلك بعد خلاص
…هم عن العلائق البدنية والعوائق الجسمانية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر الدائم
…أصناف ا فإن منها ما يرد على أهل البدايات ومنها ما يرد على المتوسطين إلى آخر مراتب التوسط
…مراتب المنتهين في السلوك ويختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب اختلاف استعداد
…فقد يكون مراتب الأنوار الفائضة من العقل على أهل البدايات والمتوسطين على الترتيب الذي ذكر
…يكون على خلافه ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على أن البوارق واللوامع لا بد من ورودها
…الأمر والضابط أن أول ما يرد على أهل البدايات أنوار خاطفة لذيذة ويسمونها الطوالع واللوامع
…تلمع بارقة سريعة الانطفاء ثم يمعنون في الرياضات إلى أن يكثر عليهم ورودها ملكة فيهم
…يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض ثم بعد ذلك يلتبس الخواطف وعدمها
…سكينة وعند النوع الى الرياضة تصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج إلى الجناب الأعلى
…ما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصلة لأنها إذا وجدت لها
…من أثر الحق كان لها نظران نظر إلى الحق الذي ابتهجت به ونظر إلى ذاتها المبتهجة بالحق
…مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها إليه وصول تام حقيقي وإذا غابت عن شعورها
…بها وشعورها بلذاتها فذلك الذي يسمونه الفناء وهذا لا ينافي ما ثبت من كون النفس لا يغفل
…عن ذاتها وإن حقيقتها إنما هي مدركة لذاتها وإن كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له فإن المراد
…في هذا المذكور أنها لا يلاحظ ذاتها إلا من حيث هي منتفية ولا لحظة والملاحظة التي في قبل من
…حظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة ومبتهجة بالحق فإن ذلك و
…كان بسبب الحق فهو الحجاب من النفس وتيه وتبجح والحالة التي يعبر عنها العارفون بالفناء

هي ان لا يحس السالك بشي من ظواهر جوارحه ولا من الاشيا الداخلة والخ

بجميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه اخرا متحدا به على الوجه الذي عرفته فان خطر له في ـ

انه قد حصل له الفنا المذكور فهو شوب وكدورة بل كمال الفنا ان يفنى عن الفنا وقد يعرض مثل هذه

الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر [illegible]

ولشدة الغضب بالفكر في عدوه حتى انه يتكلم فيه ملتبسا لشي اصلا فيخاطب ولا يفهم ويجتاز بين

يديه فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل شي وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق

لكان معرضا عن المستغرق به وهذا من الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف [illegible]

عن النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى ينسى العرفان في جلال المعروف وكما ان شدة العلاقة

بين النفس والبدن مع انها ليست في نوع [illegible] حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها

وظنت ان هويتها هو البدن فلا [illegible] ان يحصل للنفس مع المبادي علاقة شوقية عشقية

يغيب عنها الالتفات الى [illegible] الى مبداها بانها الشي روحانية كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين

واذ قد اشرنا في هذا الضابط الى مجمل احوال الواصلين واصولها دون تفاصيلها وفروعها

اذ لا سبيل لحصرها وتعيينها فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب ونقول اما ما ذكره من الانوار

الخمسة العشر فظاهر غني عن الشرح ومن قوله م نور بارق يرد على اهل البداية يلمع وينطوي

كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الا انه يرد

هائلا ويتبادر سمع معه صوت كصوت رعد ودوي في الدماغ نور وارد لذيذ شبيه بورود ماء

ماء حار على الرأس نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ نور لذيذ جدا لا كالبرق

البرق بل يصحبه لطيفة خلوة متحرك بقوة المحبة نور محرق يتحرك من تحرك القوة العز

وقد يحصل من سماع طبول وابواق [illegible] للمبتدي او للمتفكر وتخيل يورث عزا نور لا

في خطفة عظيمة تظهر منه هدة وابصارا اظهر من الشمس في لذة مغرقة نور براق لذيذ

يتخيل كانه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا نور سانح مع قبضة مثالية وفي بعض النسخ مثالية

كانها قبضت شعر راسه وجره شديدا ويولمه الما لذيذا نور مع قبضة يرى كانها متمكنة في

م نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني ويظهر كانه تدرع بالبدن شي يكاد

روح جميع البدن صوت نورية وهو لذيذ جدا نور مبداه في صولة وعند مبداه يتخيل الان

شيا يهدم نور سانح يسلب النفس ويتبين معلقة محضة منها ان هذا بجرده عن الجهات

صاحبها على فلك لك نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق نور معه قوة يتحرك البدن حتى يكاد

مفاصله سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوائح قد اورد

المصنف رحمه الله لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل

م وهذه ا اي وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة م كلها اشراقات ا اي من العقل المفارق

المدبر ا اي النفس الانسانية وقد يبتدي من الاشراقات صاحبه وان كان ذكيا متبحرا

معرفة النفس عليها الاشراق ولا يبتدي منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا لا يدرك اطلاع

ا اي الاشراقات من النور المدبر م الى الهيكل ا اي البدن م والى الروح النفساني وعلا

على البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع [illegible] تام وانه مدهشة م وهذه ا اي الانوار

اذا قويت في بعضهم لاستعداد تام من النفس ومن البدن للقبول م فيمشون على

ماء وقد يصعدون الى السما مع ابدانهم ا اي مع ابدان مثالية لا جسمانية ولهذا لم

ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم م فيلتصقون ببعض السادة العلوية م اي من السادة

م وهذه ا اي والمشي على الماء والهوا والصعود الى السما مع الابدان وغير ذلك

رض ونحوه م احكام الاقليم الثامن ا اي عالم المثال لان العالم المقداري منقسم

م سبعة منها هي الاقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية

مثل المعلقة الذي يوجد فيه الابدان الصاعدة الى السما لاستحالة صعود الابدان العنصرية

عند البعض واكثر اظهار العجائب والغرائب من الانبيا والاوليا للوصول الى هذا

معرفة مظاهره وخواصه م الذي فيه جابلق وجابرص وهو قليل ذا العجائب ا

الانوار المذكورة م عا [illegible]
السلوك م وقد [illegible]
من السالك

وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه السلام الآن جابلق وجابرص
مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الانوار
الواردة على اهل البدايات والمتوسطين واشار الى غايات مقامات المتوسطين المتصل بما
مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم في السلوك فان السلوك الى الله تعالى وان كان متناهيا لكن
السلوك فيه غير متناه ذكر مقاما واحدا من المقامات المنتهين هو الغاية في السلوك لا ينتهي
الا الفحول من الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال م واعظم الملكات ش اي في السلوك
مشاهدة الانوار العقلية م ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات ش اي البدن فقط م انسلاخا
وان لم يخلع عن نفسه علاقته مع البدن ش لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية م الا انه ش اي لكنه مع وجود
لشدة نوريته وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالي فيضها عليه مع شدة الشوق
العقلي م يبرز الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة ومن الحجب النورية كلها ش اي الحجب
العقلية م بالنسبة الى جلال نور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفاف ش اي كان تلك
لا نور لها سوى نور الواجب لذاته وان كانت انوارا في نفس الامر كما لا نرى اضواء الكواكب
طلوع النير الاعظم مع وجودها في نفس الامر م ويبصر ش اي هذا النور الواصل الى هذا
كانه موضوع في النور المحيط ش اي بالكل هو نور الانوار م وهذا المقام عزيز جدا ش ولهذا
يصل اليه من السلاك م حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس ش اي هرمس الهرامسة م وكبار الحكماء
اكثر النبي وكبار الحكماء كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من اساطين الحكمة م عن انفسهم و
صاحب هذه الشريعة ش يعني النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشار بقوله عليه السلام لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وكذا اشير الى المقامه حيث قيل في الكتاب الالهي ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين
او ادنى م وجماعة من المنسلخين عن النواسيت ش اي عن الابدان كابي يزيد البسطامي وسهل
التستري وابي الحسن الخرقاني والحسين المنصور وذي النون المصري وغيرهم من كبار
م واخبر الاشهاد عن هذه الامور ش اي عن الواصلين اليها م وكل شيء عنده بمقدار وعنده من

الحكمة م

الاشتمال على الحكمة البحثية والذوقية اما البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المستنبطة و
اما الذوقية فلما افاده في افاضل الائمة السالفة من الاجيال الخالية م ومن يجحد الحق ش او من لم يكون
الكتاب نفسه خطب عظيم وانه فاق المتقدمين والمتأخرين مما يسر الله على لساني منه م فسينتقم الله
والله عزيز ذو انتقام ش ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم الباحثين
ووقف على اصول الاشراقيين وتجرد وارتاض وكذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل الحكيم الكامل
الذي هو قطب الوقت وخليفة الله في ارضه قال م ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون
المراجعة الى الشخص الذي يكون خليفة عنده علم الكتاب ش ان هذا الكتاب او الكتاب الالهي الذي هو عبارة
عن مجموع الموجودات م واعلموا اخواني ان ذكر الموت ابدا من المهمات ش لاشتماله على فوائد
منها ما اشار اليه النبي عليه الصلوة والسلام في قوله اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكر في احد في
ضيق الا وسعه عليه ولا في سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق دون الشره في تحصيل كل شيء
خلق ... المبادرة الى التوبة قبل الاوبة والشروع في العبادة والاشتغال بتحصيل ما يبقى ويدوم
من الكمالات الباقية الاخروية لا بما يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت و
الانقطاع والفرح به رجاء لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون الاستيحاش والنفار
والاغتمام به خوفا من لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب
لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه م وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ش
اذ لا يخلو كل ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانها طبقات
الجنان المملوة من الرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليس الحيوة فيها الا للحيوان فقط
دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا العالم وحيوة تلك
الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولي وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها ويشتغل
بما يقربه من الرشاد وينفعه في المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق في جميع الامور فانه
مما يقرب الى الله تعالى والدار الآخرة ويبعد عما سواه مما في الدار الفانية ولهذا ختم الوصية بقوله تعالى

فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون الهي اجتهد وان لا تموتوا الا وانتم مستسلمون معاد...
والحمد لله المشكور المعبود فياض الجود وواهب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله
وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد وآله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية وسلم تسليما كثيرا هذا آخر
الحاشية وبتمامها تم الكتاب وبعد حمد الله ملهم الصواب على ما يسر من حل مشكلات هذا الكتاب اقول
هذا ما سمحت به قريحتي الريحة وفكرتي الجريحة لتلاطم امواج الاحوال وتراكم انباج الاشغال على حكم
العجلة في اوقات مختلسة من ملابسة الاحوال الدنية ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة
نظر ولا مراجعة لتهذيب وقد بذلت الوسع في كشف المطالب والمعاني وتوضيح المسالك والمباني
غير متعرض لذكر ما اجده مخالفا لما اعتقده بل مجتهدا في حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح نكاته
الغويصة واظهار مبانيها متجنبا عن غايتي اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة على وجه ارجو ان ينتفع
ذلك من خادم حضرته موفق رضاه بلغه الله ما يتمناه على ان الذي من قبلي فيه نزر القليل وما
فاستفدته من افاضل اكابر العلماء واساطين اماثل الحكماء مستجلاة الناظر ومستحلاة الخاطر
كليل والناس عليل وكيف لا وقد فارق من صباح العمر فواده وظهر من فوائد العيش خواتمه
من كيد الزمان كبير وفي قيد الهوان اسير رذالة باجابته للباطل انابته مع الحق ووقفه التوجه اليه والاعراض
عن الخلق فان الانعكاس بالناس علامة الاقدس ومظنة الباس ولست انكر وان بذلت المجهود في
علم ما يظهر لمن اجاد التطرف واعمق واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاحاد فضلا عن الاكثر
في مواضع على ما اخفي عنا فان الفاظه تشبه الالغاز السيالة التي لا تقف على حد معين فلعل الله يوفق
الناظرين فيه للاطلاع على ما لم نطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق اسلم ومحمل اولى واقرب
افوض المعتبرة لكن والاصلاح ما يعثرون عليه من سهو المصحح وعثور قلمه او لغو المصنف وقصوره
لما عثير ذلك من الخلل والفساد متجنبين طريق المرا والعناد وانتهز فرص الهداة والرشاد

منه المبدأ واليه المعاد والحمد لله رب العالمين

قد اتفق الفراغ عن تسويد هذه الصحائف المحتوية تلك اللطائف للفقير اقل عباد الله المغني صدر
في اوائل شهر شوال لسنة احدى وعشرين وثمانمائة ببلدة هراة حماها الله عن الآفات
والحمد لله نور الانوار والصلوة على
خير بريته محمد المختار وعلى آله

يا طالب العلم باشر الورعا واحذر النوم واترك الشبعا
داوم على الدرس لا تفارقه فالعلم بالدرس قام وارتفعا

كتبه العبد الغريب المحتاج الى الله الغني
ابو نصر بن شهاب الدين بن حاجي بن
حسن بن علي الكوهنائي احسن الله
حاله خير امن باضيه تذكره وتبصر
لصاحب الكتاب الاخ في
الله مولانا شمس الدين فضل الله
بن علي المرشد
بابانك سابع
محرم الحرام
سنة
٨٧٩
م

روی ان یعقوب النبی علیه السلام بلغ ان الطب مصر حین ... ابن یامین علیه السلام ...
اسرائیل الله ابن اسحاق ذبیح الله ابن ابراهیم خلیل الله الی ملک مصر اما بعد ...
ابن یامین السرق والله ما ولدنا سارقا وانه نبی ... ولکنا اقوام ...
ابا جدی الاکبر بایتلی بالنار وانا ابنه اسحق بایتلی بالذبح وانا ابا ... بتلیت بفراق ...
... خیاب یامین ... ولکن ... منک ... بردوه ...

بکا قراء یوسف علیه کتاب الله بعد الشیخ الی یعقوب علیه اسرائیل الله من ملک
... الشیخ ... کتابک وقرائته واحاطت ... وذکرت انه ابا ... الصالحین
وذکرت انهم اصحاب البلایا فانهم ان ابتلوا اصبروا فاصبر وظفروا فاصبر کما صبروا
... ظفروا اما قراء یعقوب علیه ... واصطفینا ... ولکنه ... الاعلا
هذا الکتاب یعقوب قال یا بنی اذهبوا فتحسسوا من یوسف واخیه

